This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 2044 103 202 834

Bd. April 1910.

HARVARD LAW LIBRARY

Received FEB 23 1910

Germany

Stahl's

Geſchichte der Rechtsphiloſophie.

Die

Philoſophie des Rechts

von

Friedrich Julius Stahl.

Τί θεός; τί τὸ πᾶν;
Θεὸς ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς
Pindar.

Erſter Band:
Geſchichte der Rechtsphiloſophie.

Dritte Auflage.

Heidelberg,
im Verlag der akademiſchen Buchhandlung
von J. C. B. Mohr.
1854.

Geſchichte

der

Rechtsphiloſophie

von

Friedrich Julius Stahl.

Dritte Auflage.

Heidelberg,
im Verlag der akademiſchen Buchhandlung
von J. C. B. Mohr.
1854.

Zur dritten Auflage.

Die dritte Auflage ist für die Geschichte der Rechtsphilosophie, welche dieser erste Band enthält, wie ich schon vorher angekündigt habe, bloß eine durchgesehene. Die Durchsicht wird man an mehreren Stellen, am meisten in den Abschnitten über die Rechtsphilosophie der Griechen bemerken. Im Ganzen und Wesentlichen ist die Auflage unverändert und bedarf keiner neuen Bevorwortung. Dafür gebe ich aus der Vorrede zur zweiten Auflage, was sich auf die Oekonomie dieses Bandes in seinem letzten Abschluß bezieht, und die Vorrede zur ersten Auflage, da sie Ursprung, Beweggrund und erste Conception des ganzen Werkes darlegt, glaubte ich auch hier wieder vollständig aufnehmen zu müssen.

Berlin, den 20. November 1854.

Aus der Vorrede

zur zweiten Auflage.

Für dieſen erſten Band der Philoſophie des Rechts hat bei der zweiten Auflage die frühere Arbeit keine irgend erhebliche Veränderung erfahren — abgerechnet die Weglaſſung zweier Kapitel (über das Verhältniß der Zweckmäßigkeit zur Ethik, und über chriſtliche Philoſophie), deren Gegenſtand ſeitdem im zweiten Bande ſeine ausführlichere Erörterung gefunden. Wohl aber erhielt dieſer Band eine reichliche Vermehrung, wie ſchon der ſo viel größere Umfang bei engerem Drucke kund giebt. Zunächſt nemlich ſind in mehreren Kapiteln — denen über Kant, Fichte, Montesquieu und beſonders Schelling und Hegel — weitere Ausführungen eingefügt worden; für Hegel waren ſie ſo umfaſſend, daß eine Umarbeitung des Ganzen nöthig wurde, und ich glaube für die Einſicht in den innerſten Brennpunkt ſeines philoſophiſchen Syſtems in dieſer Auflage weſentlich weiter gekommen zu ſeyn. Auch die kontrerevolu-

tionäre Lehre und die Lehre der historischen Schule (früher im zweiten Bande) haben hier eine völlig neue und ausführlichere Bearbeitung erhalten. Hauptsächlich aber trat die Vermehrung ein durch Hinzufügung neuer Kapitel über dort nicht behandelte Gegenstände, wie namentlich die Rechtsphilosophie des Mittelalters, die einzelnen Autoren des Naturrechts von Grotius an, Rousseau, Locke, die französischen Politiker, Schleiermacher.

Hierdurch mag mitunter zwischen dem Alten und dem Neuen eine Verschiedenheit in der Haltung, ja im Einzelnen vielleicht eine Inkongruenz in der Sache selbst, meiner besten Sorgfalt ungeachtet, sich eingeschlichen haben, hoffentlich nicht bis zu dem Grade, daß es stören könnte. Namentlich ist die Geschichte des Naturrechts nunmehr doppelt (Abschnitt II und III des dritten Buches), nemlich nach Materien und nach Autoren gegeben, und ich glaubte auf keines verzichten zu dürfen, wenn auch dadurch Wiederholung nicht völlig vermieden werden konnte. Dafür auch muß ich die Nachsicht ansprechen, daß in den ältern Bestandtheilen die Citate nach den damaligen Ausgaben stehen geblieben sind.

Das viele Verdienstliche, das seitdem für Geschichte der Rechtsphilosophie und Politik geleistet worden, war mir zur Förderung, häufiger noch zur Anregung.

Bei dieser Vermehrung des Buchs hielt ich den Titel: „Geschichte der Rechtsphilosophie“ für gerechtfertigt. Indessen ist auch jetzt noch meine Aufgabe

nicht die Literärgeschichte, sondern die Geschichte der Rechtsphilosophie. Ueber die Weglassung dieses oder jenes Schriftstellers oder Buches möge man deßhalb mit mir nicht rechten Es ist nicht auf die Vollständigkeit der rechtsphilosophischen Schriften abgesehen, sondern auf die wenigstens approximative Vollständigkeit der rechtsphilosophischen Ideen und des Fortgangs, in welchem sie sich ausbildeten und das öffentliche Bewußtseyn erfüllten. Schon aus diesem Gesichtspunkte konnte ich auch die neuesten rechtsphilosophischen Erscheinungen in meine Darstellung nicht aufnehmen. Der Gang dieser Geschichte der Rechtsphilosophie ist denn einfach der: Auf die Darstellung der antiken und mittelalterlichen Rechtsphilosophie (Buch I und II) folgt die der rechtsphilosophischen Produktionen der neuern Zeit, nemlich seit der Reformation bis zu der Revolution, diese sind: das Naturrecht — das System des Liberalismus — die konstitutionelle Theorie — endlich dem Keime nach auch schon der Kommunismus und Socialismus (Buch III und IV). Den Schluß bilden die rechtsphilosophischen Erzeugnisse der neuesten Zeit von der Revolution an: Die kontrerevolutionäre Lehre — die Lehre der geschichtlichen Juristenschule — die spekulative Rechtsphilosophie (Buch V und VI).

Es ist in dieser Auflage wie in der ersten der Kritik ein nicht geringerer Raum gewährt als der Geschichte. Das letzte Ziel ist eben nicht die bloße Einsicht in den Gang der menschlichen Gedanken bis hieher,

ſondern die Einſicht in die Sache ſelbſt. Die wahre Lehre in Rechtsphiloſophie und Politik zu gewinnen, war der Beweggrund, mit dem ich 1829 es unternahm, eine Geneſis der gegenwärtigen Lehre zu ſchreiben; dieſen ſeinen Grundcharakter kann und ſoll das Buch nicht verlieren.

— — — — — — — — — — —
— — — — — —

Berlin, den 27. April 1847.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Ich übergebe hier der gebildeten Welt die Bearbeitung eines Stoffes, von dem ich seit vielen Jahren nicht mehr glaubte, daß er je Gegenstand meiner Untersuchung werden könnte. Denn der Mangel an Hoffnung, je durch Philosophie einen Gewinn, ein festes Resultat zu erhalten, das abschreckende Beispiel der gefeierten Denker neuer Zeit, welche durch sie gerade des Trostreichsten und Heiligsten verlustig geworden, hatte mich wie so viele Andere mit einem völligen Ueberdruß an aller philosophischen Forschung erfüllt, und ich zog mich ausschließlich auf das Studium des positiven Rechts zurück. — Es war die Beschäftigung mit dem positiven Rechte, die mir Fragen und Untersuchungen aufdrang, für welche ich die Lösung, ja selbst Begriff und Bezeichnung nicht mehr in ihm selbst fand, und so, ohne es zu suchen und zu wollen, in ein höheres wissenschaftliches Gebiet gedrängt wurde. Solche Studien und ihre Liebe,

so wie die Aufmunterung von Freunden, ein anderes angemessenes Kollegium an die Stelle des aufgegebenen Naturrechts zu setzen, bestimmten mich, meine akademische Laufbahn im Winter $18\frac{27}{28}$ mit Vorlesungen über Philosophie des positiven Rechts zu beginnen. Damit war ich genöthigt meine Behandlungsweise durch eine Ansicht über das Wesen des Gerechten ethisch zu begründen und jede ihr entgegenstehende einer Kritik zu unterwerfen. Die verschiedenen Richtungen in der Rechtsphilosophie ordneten sich mir bei dieser Betrachtung von selbst zu einer stufenmäßigen Entwickelung. Dadurch wurde der erste Grund zu diesem Buche gelegt. —

Um dieselbe Zeit vereinigte sich mir viel Günstiges. Trübe Verhältnisse und eine trübe Stimmung, in denen ich befangen gewesen, begannen von mir zu weichen. Dahin gehört vorzüglich auch meine Stellung zur Philosophie Hegels. Schon von Anbeginn von ihrer Unwahrheit lebendig überzeugt, konnte ich doch den Sitz des Irrthums nicht finden. So riß sie mich zwar nicht zu ihrem Glauben hin, aber sie trübte und schwächte mir den meinigen, und so sehr sie mich abstieß, war ich immer genöthigt, wenn auch nicht in vorsätzlichem Studium, doch in unwillkürlicher Beschäftigung wieder zu ihr zurückzukehren, bis ich die Mittel wissenschaftlicher Ueberwindung gegen sie erworben hatte. Damit war ich damals im Allgemeinen wenigstens ins Klare gekommen. Ich hatte aber an diesem einen, aufs äußerste getriebenen Systeme zugleich das Wesen

Vorrede

zur ersten Auflage.

Ich übergebe hier der gebildeten Welt die Bearbeitung eines Stoffes, von dem ich seit vielen Jahren nicht mehr glaubte, daß er je Gegenstand meiner Untersuchung werden könnte. Denn der Mangel an Hoffnung, je durch Philosophie einen Gewinn, ein festes Resultat zu erhalten, das abschreckende Beispiel der gefeierten Denker neuer Zeit, welche durch sie gerade des Trostreichsten und Heiligsten verlustig geworden, hatte mich wie so viele Andere mit einem völligen Ueberdruß an aller philosophischen Forschung erfüllt, und ich zog mich ausschließlich auf das Studium des positiven Rechts zurück. — Es war die Beschäftigung mit dem positiven Rechte, die mir Fragen und Untersuchungen aufdrang, für welche ich die Lösung, ja selbst Begriff und Bezeichnung nicht mehr in ihm selbst fand, und so, ohne es zu suchen und zu wollen, in ein höheres wissenschaftliches Gebiet gedrängt wurde. Solche Studien und ihre Liebe,

so wie die Aufmunterung von Freunden, ein anderes angemessenes Kollegium an die Stelle des aufgegebenen Naturrechts zu setzen, bestimmten mich, meine akademische Laufbahn im Winter $18\frac{27}{28}$ mit Vorlesungen über Philosophie des positiven Rechts zu beginnen. Damit war ich genöthigt meine Behandlungsweise durch eine Ansicht über das Wesen des Gerechten ethisch zu begründen und jede ihr entgegenstehende einer Kritik zu unterwerfen. Die verschiedenen Richtungen in der Rechtsphilosophie ordneten sich mir bei dieser Betrachtung von selbst zu einer stufenmäßigen Entwickelung. Dadurch wurde der erste Grund zu diesem Buche gelegt. —

Um dieselbe Zeit vereinigte sich mir viel Günstiges. Trübe Verhältnisse und eine trübe Stimmung, in denen ich befangen gewesen, begannen von mir zu weichen. Dahin gehört vorzüglich auch meine Stellung zur Philosophie Hegels. Schon von Anbeginn von ihrer Unwahrheit lebendig überzeugt, konnte ich doch den Sitz des Irrthums nicht finden. So riß sie mich zwar nicht zu ihrem Glauben hin, aber sie trübte und schwächte mir den meinigen, und so sehr sie mich abstieß, war ich immer genöthigt, wenn auch nicht in vorsätzlichem Studium, doch in unwillkürlicher Beschäftigung wieder zu ihr zurückzukehren, bis ich die Mittel wissenschaftlicher Ueberwindung gegen sie erworben hatte. Damit war ich damals im Allgemeinen wenigstens ins Klare gekommen. Ich hatte aber an diesem einen, aufs äußerste getriebenen Systeme zugleich das Wesen

aller neuern Philosophie kennen gelernt, diese feindselige Macht hatte aufgehört, mir eine furchtbare zu seyn, und eine neue Kraft der Heiterkeit und Zuversicht belebte mich und gab mir den Muth, eine selbstständige Bahn zu versuchen. — Dazu kam nun endlich als letzter Bestimmungsgrund der Einfluß Schellings, der in demselben Semester seine Vorlesungen an unserer Hochschule eröffnete. Durch ihn erhielt ich vielfach Mittel zu klarerer Auseinandersetzung, Erweiterung, zu tieferer Begründung meiner Gedanken; durch ihn erhielt ich den Muth, von Ueberzeugungen, die man als in ein eignes Gebiet gehörig im Innersten zu verschließen und nur gegen feindliche Angriffe zu schützen pflegt, auch positiv den vollständigsten wissenschaftlichen Gebrauch zu machen. Vieles habe ich geradezu gelernt, zu Vielem wurde mir die Anregung. Vor Allem ist es der eine Grundgedanke seiner jetzigen Ansicht, der mich von nun an in allen meinen wissenschaftlichen Bestrebungen förderte. Mit diesem Grundgedanken, dem Begriff der geschichtlichen Ansicht selbst, den Schelling am Anfange seiner Vorlesungen in wenigen Zügen mit einer das Innerste durchdringenden Klarheit und Gewalt hinstellte, beginnt überhaupt eine neue Aera der Philosophie. Von einer Schule und Anhängerschaft aber, wie sie bisher jeder Philosoph um sich sammelte, wird jetzt gerade nicht mehr die Rede seyn können. Das System der Freiheit, wie Schelling das seinige nennt, kann seinem Wesen nach nur bei

Selbstständigen wahre Liebe und Verehrung und nur bei ihnen die Pflege finden, die es fordert und die es allein verträgt *).

---

*) Ueber mein Verhältniß zu diesem neuern System Schellings lasse ich hier die betreffende Stelle meiner Vorrede zum II. Bd. I. Abth. der zweiten Auflage S. XIII. folgen:

„Bei der zweiten Auflage des Bandes, der sich mit diesen Grundprincipien beschäftigt, kann ich es denn auch nicht umgehen, mein Verhältniß zur neuen Lehre Schelling's, über das ein weitverbreitetes Mißverständniß herrscht, bestimmt auseinanderzusetzen."

„Bekenntniß und Richtung im Leben wie in der Wissenschaft habe ich von Schelling nicht erhalten. Als ich vor siebzehn Jahren das erste Mal den Fuß in seinen Hörsaal setzte, waren meine positiven Grundüberzeugungen und mein Verhältniß zur Philosophie Hegel's schon derselben Art wie jetzt, gerade daß Schelling sich in gleichem Sinne aussprach, hat mich ihm gewonnen. Wohl aber verdanke ich Schelling eine Anfeuerung und eine sehr bedeutende Unterstützung zur wissenschaftlichen Darlegung jener Grundüberzeugungen, so wie außerdem noch die allgemeine geistige Anregung, die man immer aus großartigen tiefgedachten Vorträgen schöpft. Was ich jedoch von Schelling annahm, wozu ich mich bekannte und noch bekenne, ist bloß seine Polemik gegen das „rationalistische" („negative") und seine Gegenüberstellung des „geschichtlichen" („positiven") Princips, und das wird wohl Niemand für ein philosophisches System halten. Dagegen zu dem eignen speciellen jetzigen System Schelling's — seiner philosophischen Auffassung der Weltschöpfung, der Mythologie, der Offenbarung, seiner Lehre von den drei Potenzen, welche den Mittelpunkt derselben bildet u. s. w. — stand ich nie in einer Beziehung. Eben so wenig steht Herr v. Schelling in einer Beziehung zu irgend einer Lehre und Ausführung meines Buches, nicht einmal des ersten Bandes, vielweniger der folgenden, außer jenem Grundgedanken, bei welchem ich ihn nannte, und etwa dem, was mit demselben schon unmittelbar und völlig gegeben ist."

„Hievon zeugen schon meine damaligen Erklärungen, obwohl sie ohne alle Berechnung in begeisterter Dankbarkeit geschrieben sind. Ich habe mich im ersten Bande meiner Philosophie des Rechts überall und ausdrücklich nur zu dem „Einen Grundgedanken von Schelling's jetziger

So bildete sich mir der Plan, jene flüchtig entworfene Geschichte der rechtsphilosophischen Richtungen mit Gründlichkeit durchzuführen, den Gang derselben

---

Ansicht, dem Begriff der geschichtlichen Ansicht selbst" (VII) oder „der Entgegensetzung des Logischen als zeit- und thatlos gegen das Geschichtliche" (55) bekannt. Nur von diesem Grundgedanken, dem Begriff der „geschichtlichen Philosophie", habe ich behauptet, daß er mit dem Christenthum übereinstimme, diesem die Stätte in der Philosophie bereite (56). Ja ich habe, so weit es nur irgend die Zartheit des Verhältnisses gestattete, mich ausdrücklich gegen die naheliegende Vorstellung „einer Schule und Anhängerschaft, wie sie bisher jeder Philosoph um sich sammelte", verwahrt (VII). Auf der andern Seite war es offenbar unthunlich, meine eignen Lehren direkt als nicht von Schelling herrührend zu bezeichnen. Nachdem ich mit einer vielleicht übergroßen Sorgfalt, mir fremdes Gut nicht anzueignen, bei dem kleinsten Gedanken, hinter dem ich eine Reminiscenz auch nur vermuthete, Schelling citirt (z. B. Bd. I. S. 334), war ich vielmehr vom Leser zu erwarten berechtigt, da, wo ich dieß unterließ, ihn auch nicht als Urheber anzusehen, und es war daher weder meine Schuld noch meine Absicht, daß meine Lehren, z. B. der Freiheitsbegriff, die Kritik der Hegel'schen Dialektik u. s. w. häufig Schelling zugeschrieben wurden. Ob ich nun nicht schon bei jenem Grundbegriff, auf den ich mich berief, die Schelling'sche Lehre, wie behauptet wird, mißverstanden, — indem sie keineswegs den Nationalismus so unbedingt und ohne Reservation verwerfe wie ich — darüber hat unläugbar nur der berühmte Urheber dieser Lehre das authentische Urtheil, ich jedoch auch dem echten Schelling'schen Verständnisse gegenüber die Freiheit der eignen Ueberzeugung und Einsicht. Hierin Unrichtiges oder Ungenaues ausgesagt zu haben, würde mir indessen von Herzen leid thun, so wenig außerdem Uebereinstimmung mit den Ansichten Schelling's mir je eine Rücksicht war und seyn durfte."

„Die irrige Meinung, als sey ich ein Vertreter der neuen Schelling'schen Philosophie oder als sey meine Rechtsphilosophie ein Ausfluß derselben, hat ihren Ursprung lediglich darin, daß man von vornherein auf meinen ganzen Standpunkt nicht einging. Ich betrachtete Schelling's neues Princip der Positivität als eine große Befreiung von der Philosophie bis dahin, welche irgend eine logische Formel durch das Universum

nunmehr im Zusammenhang mit der ganzen Philosophie zu verfolgen und den Versuch zu machen, ob ich, auf diese historische Basis gestützt, vielleicht selbst

---

durchwand und damit die Dinge wissenschaftlich aufgefaßt und begriffen zu haben vorgab, wonach denn meine Anhängerschaft sich bloß auf diesen Akt der Befreiung bezieht, sofort aber Jeder, Zuhörer wie Lehrer, vom Andern unabhängig an die Sache (eben das positive Objekt) hintritt und sie zu erforschen sucht. Meine philosophische Theorie der Moral, des Rechts, des Staates, ja selbst meinen Freiheitsbegriff von Seite seiner positiven Ausführung Schelling zuzuschreiben, ist dann unter dieser Voraussetzung eben so ungereimt, als etwa meine historischen Untersuchungen über das römische Klagenrecht Hugo zuzuschreiben, weil er für geschichtliche Untersuchungen dieser Art die Bahn gebrochen. Statt dessen aber ließ sich ein großer Theil des Publikums die gewohnte Vorstellungsweise nicht nehmen, daß wer sich auf einen Philosophen berufe, damit nothwendig ein fertiges System annehme, in welchem jede Sache bereits untergebracht ist. So pflegte man mein Verhältniß zu Schelling trotz jener entschiedenen Erklärung mit dem Verhältniß von Gans zu Hegel zu parallelisiren, ohne zu bedenken, daß Gans von Hegel die Alles bestimmende Methode, die ganze Theorie des Naturrechts, die Konstruktion der Weltgeschichte, und damit die Auffassung eines jeden Volks und Zeitalters, angenommen hat, ich dagegen von Schelling nichts habe als seine Charakterisirung des Nationalismus. Eben so kam Maurenbrecher sogar auf den sonderbaren Gedanken, meine Staatslehre als Neoschellingianismus zu bezeichnen, während es jetzt wohl bekannt seyn dürfte, daß Schelling in dem ganzen Cyklus seiner Vorlesungen kaum mit einer Sylbe des Staates und der rechtlichen und politischen Verhältnisse gedenkt."

„Durch diese Auseinandersetzung, so wie durch die stets bevorstehende Veröffentlichung der Schelling'schen Lehre wird hoffentlich jede solche Identificirung für die Zukunft wegfallen. Dagegen überlasse ich es Jedem gerne, den Einfluß, den jene Schelling'sche Charakterisirung des Nationalismus auf meine philosophische Bildung hatte, so hoch anzuschlagen, als er nur immer wolle. Denn daß nicht die Sucht nach Originalität es ist, was mir diese Auseinandersetzung abnöthigte, wird der Leser aus bekannten Vorgängen entnehmen."

zu einem neuen und befestigten Resultate gelangen möchte. —

Ich glaube ein rechtes Werk und im rechten Sinne es unternommen zu haben. Die Rechtsphilosophie wird gegenwärtig und am meisten von den Wohlgesinnten vernachlässigt und gering geschätzt. Es sind aber nur wenige Männer, denen eine glückliche Gabe der Anschauung das Zergliedern der Begriffe erspart. Solchen Männern gebührt Autorität, aber nicht Nachahmung. Jeder möge behutsam seyn, wo er mit ihnen im Gegensatze sich befindet; allein ihr Weg ist nicht der, den alle mit Sicherheit betreten können. Wir Andern sind der Abstraktion verfallen, wir werden, wenn wir auch nicht wollen und es uns nicht gestehen, in sie hinein gezogen, und werden uns nur dann von ihr befreien, wenn wir ihr bis zum Aeußersten gefolgt sind. Savigny durfte sich der Untersuchung über die letzten Gründe des Gerechten überheben, sein Sinn leitet ihn sicher, durch eine künstlerische Kraft bildet er ganz und vollendet, wozu erst langsam allmälig die angestrengteste philosophische Forschung hinführt. Er stellte eine Ansicht der Rechtsentstehung — und daraus augenblicklich praktische Anforderungen — auf, die, wie sie von ihm dargestellt ist, ein klares Bild gewährt und durch innere Wahrheit ergreift. Wenn aber Andere, denen dieser Zauber mangelt, sie in ihrer Weise auffassen und wiedergeben wollen, ohne wirklich zu philosophiren; so werden sie, wie geschehen ist, entweder in vagen, vieldeutigen Reden sich

bewegen, oder jenes lebendige Bild in feste Sätze und Begriffe umwandeln, und was dort als reiche Wahrheit sich beurkundet, wird nun leer und nichtssagend oder einseitig, ja bis zum Verkehrten und Kindischen übertrieben erscheinen. Darum verhehlen sich gerade die Geistvollsten, wohin die geschichtliche Ansicht zuletzt führt, die beunruhigenden Fragen werden abgewiesen. Darum ist aber auch seit jener Schrift Savigny's kein Fortschritt, keine Entwickelung in der geschichtlichen Ansicht selbst, so Treffliches auch in der Geschichte und dem positiven Recht von der Schule geleistet worden. Im Innern der Schule fehlt es an Einheit und Klarheit des Bewußtseyns, und sie dürfte verlegen seyn, sollte sie bestimmt angeben, wodurch sie sich auszeichnet. Von außen aber herrscht Unkunde und Mißverständniß und ungerechte Beschuldigung.

Diese Hemmung besteht nun nicht bloß im Gebiete der Rechtsphilosophie, das ja eben freiwillig verlassen wird; unter ihr leidet eben so sehr die Behandlung des positiven Rechts. Denn es ist die Bestimmung des menschlichen Geistes, die höchsten Fragen nicht von sich zu weisen, und es kann nichts gedeihen, wo ihr entgegengehandelt wird. Wenn die geschichtliche Ansicht in ihrer Lebendigkeit Wissenschaft und Praxis versöhnt, so ist sie es auch, die, starr und abstrakt aufgefaßt, die Kluft weiter befestigt, als sie je vorher bestanden. Selbst wo die neue Richtung durchdrang, ist bis jetzt nur eine treue Auffassung des Vergangenen oder äußerlich noch

Bestehenden erreicht worden, ohne daß das Band mit den gegenwärtigen Verhältnissen und ihrem Bedürfnisse erkannt wäre. Dahin führt der unläugbare Satz: daß ein unauflöslicher Zusammenhang der Zeiten besteht, wenn er schulmäßig angewendet wird. Außer dem Civilrecht, wo Savigny die Bahn brach, ist es aber bis jetzt noch gar nicht gelungen, die geschichtliche Behandlungsweise einzuführen. Im Staatsrecht, Kriminalrecht, der Encyklopädie sehen wir überall einen vergeblichen Kampf gegen die ererbten abstrakten Begriffe; sie widerstreben der neuen Bildung, aber es ist der Standpunkt nicht gefunden, durch den sie entbehrlich werden, und gerade die den meisten wissenschaftlichen Sinn haben, können sich ihrer am wenigsten erwehren. Daher konnte von einem geachteten Schriftsteller behauptet werden, die geschichtliche Ansicht passe wohl auf das Civilrecht, aber nicht auf das Kriminalrecht. Selbst in der vollständigen Darstellung des Civilrechts, wer vermeidet es hier, über Recht und Pflicht, vollkommene und unvollkommene, öffentliches und Privatrecht u. s. w. zu sprechen? Und müssen wir hier nicht die Lücken der positiven Entwickelung mit den todten Begriffen einer verkommenen Philosophie ausfüllen, statt aus einem Gusse ein harmonisches Ganzes hinzustellen?

Es soll dem hochmüthischen Gedanken nicht Raum gegeben werden, als vermöge der Mensch in den ewigen Willen einzudringen und das Geheimniß aller Dinge zu enthüllen. Aber das ist eine erlaubte Zuversicht, daß

es vereinter Anstrengung beschieden seyn werde, die Gemeinschaft des Wissens wieder zu erringen, deren sich geringere Zeiten als die unsrige erfreut haben. Denn der Verlust dieser Gemeinschaft ist bei der Tiefe und dem Reichthum wissenschaftlicher Entwickelung, wodurch unsere Zeit hervorragt, eine niederschlagende Beimischung. Ueberall abweichende, entgegengesetzte Bestrebungen, zahllose Parteien, die, losgerissen von einander, jede ihren eignen Weg verfolgt, bei den Genossen leicht beglaubigt, von den Andern nicht beachtet, ja nicht verstanden. Eine untergehende Bildung hat die letzten Fäden ihres Daseyns mit der neu heranbrechenden verwebt, und wie die feindlichen Kräfte einander durchdringen, so entstehen die mannigfachen verworrenen Ansichten, die sich unter uns durchkreuzen. Demselben Geiste, den wir hier bekämpfen, sind wir dort verfallen. Wir gebrauchen Begriffe und Meinungen, ohne uns der totalen Vorstellungsweise bewußt zu seyn, der sie angehören. — Wenn in jedem Gebiete des Wissens wahrheitsliebende Forschung alle Fragen bis zum Ende verfolgt, mit überall gegenwärtiger Thätigkeit das Nächste und Aeußerlichste an die höchsten Ueberzeugungen anknüpft, sich nicht verbirgt, wo sie in neue Schwierigkeiten gerathen ist und wo sie keine Antwort mehr hat: dann müßte doch endlich das klar werden, was ein jeder glaubt, und wie es sich zu dem Glauben der Andern verhält, wo der Punkt ist der über die Abweichung entscheidet, was als ein sicherer Besitz über den Zweifel erhoben

ist, was noch als gemeine Aufgabe übrig bleibt. Dadurch müßten die Mittelparteien verschwinden, alle die Heterogenes vereinigen wollen, oder die auch nur bei der Durchführung dessen, was sie entschieden wollen, unbewußt noch von Entgegengesetztem beherrscht werden. So soll es denn hier versucht werden, das Innerste der geschichtlichen Richtung aufzudecken. Ihr Kern ist aber unmöglich, wie man anzunehmen pflegt, die Ansicht über das Faktische, wie das Recht entsteht; sondern nur die über das Ethische, wie es entstehen, welchen Inhalt es erhalten soll — die Ansicht über das Gerechte. —

Hier muß sie sich von der ihr entgegengesetzten Richtung unterscheiden, wenn sie sich nicht eitel und vergeblich als eine neue ankündigte. Hier muß ihr eignes Wesen klar werden, und auch nur hier kann es zur Entscheidung kommen, ob, warum, und wie weit die Rechtsphilosophie, wie sie bisher bestand, zu verwerfen ist. Erst wenn sie dieser nicht bloß in ihrem Erfolg, sondern in ihrer Wurzel die Unhaltbarkeit nachgewiesen hat, wird ihre eigne Thätigkeit gegen jede Beimischung des alten Irrthums gesichert seyn. Vor diesem ist es auch nicht zu erwarten, daß sie zur allgemeinen Anerkennung komme. Denn jene ethische Forschung ist dem menschlichen Gemüthe unentbehrlich. So lange die geschichtliche Ansicht ihr nicht einen neuen Weg anweist, wird der alte nicht aufgegeben werden,

er wird nur die Gestalten wechseln, und wenn in der einen auch seine Nichtigkeit erkannt ist, in der andern sogleich wieder neuen Anhang gewinnen. Das lehrt der gegenwärtige Augenblick. Denn wenn ein System, hohl und unwahr in seiner Grundlage, geschmackwidrig in der Durchführung und trostlos in seinen Resultaten, dessenungeachtet wenn auch nicht das herrschende, doch das Ton angebende werden konnte, und das in einer gebildeten, der Philosophie gewohnten Zeit; so ist dieses doch ein hinreichendes Zeugniß für das tiefe unabweisbare Bedürfniß philosophischer Forschung. —

Dieser Einsicht zufolge habe ich auf die Darstellung und Prüfung des Naturrechts die größte Sorgfalt verwendet, obwohl sie vielleicht jemand als bei einer längst ausgemachten Sache für überflüssig halten möchte; ich habe durchgängig auch das Bekannte ausführlich auseinanderzusetzen mich nicht gescheut, auch manche Rücksicht und Frage wieder hervorgesucht, die man als unbedeutend anzusehen gewohnt ist. Vor Allem aber war es mein Vorsatz, jede Terminologie so viel als möglich zu vermeiden, weder selbst eine zu bilden, noch irgend einer der bestehenden zu folgen, ja diese selbst in die allgemeine Sprache aufzulösen. Denn es ist endlich an der Zeit, daß die Wissenschaft gleich ihrer Schwester der Kunst an den Tag öffentlicher Verständlichkeit heraustrete. Zwar bedarf der neue Begriff des neuen Wortes, und wer nie mit einer Aufgabe sich beschäftigte, darf nicht erwarten, daß ihm die Begriffe,

die sie angehen, gleich faßlich seyn sollten. Allein jener unbewegliche Gebrauch der Worte, der überdieß nicht bloß auf einzelne neue Beziehungen sich beschränkt, sondern alle bestehenden unter sich zieht und so die lebendige Sprache in eine stereotype Masse umwandelt, — dieser Charakter der Terminologie ist nur das Erzeugniß der Einseitigkeit und Starrheit der Philosophie selbst. Jede freie Forschung, die das allgemein Menschliche sucht, darf und kann auch gar nicht auf ihn gerathen. Das Wort sey nicht der Behälter des Sinnes, sondern sein lebendiger Leib. Frei und beweglich, dem Geiste selbst ähnlich erhalte es seine Bedeutung nur in der immer regsamen Bindung und Lösung des Gedankens, gleichsam durch sein momentanes Wollen und Wirken. Mancher Philosophie könnte es freilich begegnen, daß, wenn das Kleid der Worte hinweg genommen wird, siehe da! kein Körper zu finden ist, den es umhüllt hätte. Wenn die folgende Schrift auch nichts Neues leisten sollte, so strebt sie wenigstens das Verdienst an, den Nebel der Formeln in der philosophischen Bildung zu zertheilen, und die Sache und den Gedanken zu zwingen, daß sie selbst hervortreten und der Beobachtung stehen. Neues zu finden ist überhaupt nicht die Absicht; gerade das Uralte, der Glaube der Menschheit von Anbeginn ist das Wahre. Was der schlichte Sinn ewig als solches erkennt, z. B. die Persönlichkeit, die Liebe Gottes, davon entfernen sich mit Entschiedenheit und Bewußtseyn immer nur wenige. Aber

die Uebrigen, wiewohl sie es im Allgemeinen zugestehen, werden ihm in der Anwendung untreu, weil der Reichthum der Beziehungen und die immer anschwellende Masse ungenauer oder irriger Begriffe sie überwältigen. Solche allgemein erkannte Wahrheit auch überall geltend und wirksam zu machen, das ist das Ziel, zu dem der bezeichnete Weg führen soll. —

Nach dem Plane dieser Schrift erfüllt sie zwei Bände; der zweite soll längstens in einem Jahre folgen. Der erste, der hier erscheint, enthält die genetische Darstellung unseres rechtsphilosophischen Wissens bis auf den Eintritt der geschichtlichen Ansicht. Die Gründe dieser Darstellung und daher der Abtheilung sind theils hier, theils in der Einleitung ausgeführt. Und wenn Ansichten hereingezogen sind, welche nicht als Philosophie betrachtet zu werden pflegen, so wird dieses in der Ausführung selbst seine Rechtfertigung finden. — Die Philosophie der neuern Zeit soll hier als eine große geistige Entwickelung erscheinen, in der jeder Schritt durch die vorhergehenden motivirt ist, jeder Gedanke im Mittelpunkte durch alle Sphären dringt, und wie bei organischen Erzeugnissen erst die Frucht aufklärt, wohin es im Keime abgesehen war. Darum habe ich gewöhnlich schon bei dem Beginne einer Richtung im Voraus den Verlauf und das Ende angedeutet, und hinwieder die spätern Epochen an den Bestrebungen des Anfangs beleuchtet. Daß so die innern Triebfedern des Fortgangs sich aufhellen, die Annahmen und Systeme natur-

gemäß in einander greifen, ist die Gewähr, welche ich für die Richtigkeit der Darstellung suchte. Deßwegen ist es das Einzige, was ich vom geneigten Leser erbitte, daß er dieselbe auch in dieser Art auffasse und sich die Mühe nicht verdrießen lasse, ihr im Ganzen zu folgen und den Zusammenhang sich anzueignen. Der Schriftsteller, welcher mit Anstrengung dahin strebte, in einem schwierigen Stoffe zerstreute Erscheinungen zu einem Ganzen zu verbinden, darf wohl den Wunsch hegen, daß er nicht flüchtig und lückenhaft gelesen, und hat ein Recht, daß ihm nicht zugemuthet werde, auch solchen Lesern klar und belehrend zu seyn.

Der zweite Band wird die Darlegung der geschichtlichen Ansicht enthalten, in drei Abtheilungen. Die erste handelt von dem Rechte, seiner Entstehung und Fortbildung, die letzte von dem Gerechten, als dem Mittelpunkte der Ansicht. Die mittlere Abtheilung hat die Aeußerung der geschichtlichen Ansicht in der Behandlung des positiven Rechts, in seiner wissenschaftlichen Auffassung, Anordnung, Anwendung, in der Abfassung der Gesetzbücher zu zeigen und sie der bis jetzt herrschenden rationalistischen Ansicht gegenüber zu befestigen.

Denn nicht der geringste Zweck dieser Schrift ist, dem Rationalismus einen ewigen Denkstein zu setzen. Er muß auf seinem eignen Gebiete, mit seinen eignen Waffen bekämpft werden, durch die strengste genauste Gedankenfolge, die eben so bereit ist zu der äußersten Abstraktion, welche in den leeren Gedankenbestimmungen

sich bewegt, als zu der Betrachtung des lebendigen Wirkens in der Welt; die aber den eingeschlagenen Weg strenge festhält, und es nicht zugiebt, daß zwischen dem einen und andern geschwankt, und was auf diesem erhalten worden, jenem angeeignet werde. Es muß zugesehen werden, ob solcher Prüfung und Verfolgung, wie er sie selbst fordert und anspricht, der Rationalismus auch Stand halte. Noch kämpft die Theologie mit diesem Widersacher. Der Sieg wird ihr erleichtert werden, wenn er auf andern Gebieten gleichfalls bewältigt wird. Dazu hat Schelling jetzt das Zeichen gegeben, der ihn in der Philosophie selbst für den Einsichtsvollen gleichsam mit einem einzigen Hauche zerspreute. Die Aufgabe ist daher, mit erschöpfender Vollständigkeit alle seine Aenßerungen in der Rechtsphilosophie wie in der Behandlung des positiven Rechts nach jeder Beziehung desselben aufzudecken. Wo seine Unwahrheit auf dem einen Felde nicht allgemein einleuchtet, wird dieses doch auf dem andern geschehen, und die gegenseitige Bestätigung wird den Zweifel an seiner Richtigkeit entfernen. Es wird sich für die Jurisprudenz ergeben, daß die zahllosen Uebel, die in Theorie und Praxis von allen gefühlt und beklagt, aber vergeblich zu vermeiden gesucht werden, nur in ihm ihren innersten Sitz haben. Er wird sich so als ein ungeheurer Irrthum, der das Leben und Wissen nach allen Verzweigungen durchdringt und aufzehrt, vor das Auge stellen. — Solches zu erreichen schien mir

schon allein eine würdige Aufgabe. Denn wenn jene hemmende Macht deutlich erkannt und dadurch auch abgewehrt ist, so muß der Keim des Lebens, der nur durch sie unterdrückt worden, von selbst schaffend und bildend hervorbrechen.

Im December 1829.

Inhalt.

Seite.

Einleitung 1

Erstes Buch. Ideale und empirische Rechtsphilosophie (die Griechen).

I. Abschnitt. Platon 8

II. Abschnitt. Aristoteles 21

III. Abschnitt. Das Ethos der Griechen 36

Anhang zum I. Buch. Die Römer 47

Zweites Buch. Theokratische Rechtsphilosophie (das Mittelalter).

I. Abschnitt. Augustinus 50

II. Abschnitt. Die germanischen Schriftsteller 56

III. Abschnitt. Die Reformation und Vorblick auf die nachfolgende Entwickelung 74

IV. Abschnitt. Die Anfänge der neuern Bildung 83

Drittes Buch. Abstrakte Rechtsphilosophie (das Naturrecht).

I. Abschnitt. Abstrakte Philosophie überhaupt (Rationalismus) 90

II. Abschnitt. Genesis des Naturrechts im Allgemeinen.

1. Kap. Ethik (jus naturae im ältern Sinne) . . . 111

2. Kap. Eintheilung in Moral und Naturrecht . . . 125

3. Kap. Rechtslehre (jus naturae im spätern Sinne) . . 139

4. Kap. Die einzelnen Institute des Naturrechts . . . 148

III. Abschnitt. Besondere Ausbildung des Naturrechts in den einzelnen Systemen.

1. Kap. Hugo Grotius 163

2. Kap. Die Naturrechtslehrer von Grotius bis auf Kant 175

3. Kap. Das System Kants 193

4. Kap. Die Rechtslehre Kants 210

5. Kap. Das System Fichte's 220

6. Kap. Die Rechtslehre Fichte's 230

7. Kap. Zusammenfassung der Ergebnisse, das Naturrecht in seiner letzten Gestalt 246

Seite.

IV. Abschnitt. Beurtheilung der abstrakten Rechtsphilosophie . . 253
1. Kap. Logische Prüfung des Naturrechts 254
2. Kap. Reelle Prüfung des Naturrechts 269
V. Abschnitt. Das System der Revolution als die Vollendung des Naturrechts.
1. Kap. Die Ausbildung der Volkssouveränitätslehre bis auf Rousseau 289
2. Kap. Rousseau 299
Anhang zum dritten Buche: Materialistische Rechtsphilosophie 316

Viertes Buch. Pragmatische Rechtsphilosophie.
I. Abschnitt. Die neuere Politik (Macchiavelli und Montesquieu) 330
II. Abschnitt. Verhältniß des Konstitutionalismus zum Liberalismus 350
III. Abschnitt. Die Ansicht über die Entstehung des Rechts . . 366

Fünftes Buch. Spekulative Rechtsphilosophie 373
I. Abschnitt. Die Philosophie Schellings.
1. Kap. Das System im Ganzen 377
2. Kap. Die Rechtsphilosophie Schellings 403
II. Abschnitt. Die Philosophie Hegels.
1. Kap. Das System im Ganzen 414
2. Kap. Die Rechtsphilosophie Hegels 432
3. Kap. Logische Prüfung der Lehre Hegels 442
4. Kap. Reelle Prüfung der Lehre Hegels 458
5. Kap. Die Schule Hegels 483
III. Abschnitt. Ueber spekulative Philosophie und Dialektik . . 491
IV. Abschnitt. Schleiermacher 521

Sechstes Buch. Geschichtliche Rechtsphilosophie.
I. Abschnitt. Die Schriftsteller der Kontrerevolution 548
II. Abschnitt. Die geschichtliche Juristenschule 570

Einleitung.

Rechtsphiloſophie iſt die Wiſſenſchaft des Gerechten. Der Erwartungen ſind nun verſchiedene, welche man von einer Wiſſenſchaft des Gerechten hegen kann. Man kann ſich unter ihr ein Syſtem wirklicher Entſcheidungen denken, ein höheres Geſetzbuch, oder nur eine Richtſchnur des Urtheils über beſtehende Geſetze. Das aber iſt unbeſtreitbar: das Gerechte muß unabhängig von ſeiner Anerkennung unter den Menſchen ſein Daſeyn und ſeine Tugend haben, und die Kenntniß deſſelben daher eine andere ſeyn als die des geltenden Rechts, eine ſolche, an welcher dieſes ſelbſt gerade allein zu meſſen und zu erproben iſt. Manche ſind wohl auch dahin gekommen, alle Einrichtungen für ſittlich gleichgültig zu halten, oder zu läugnen, daß dem Menſchen die Kunde des Wahren und Gerechten vergönnt ſey. Es iſt aber ein heiliger Glaube der Menſchheit, daß eine Gerechtigkeit iſt, und daß wir ein Wiſſen, ſey es auch ein beſchränktes, von ihr haben. Wo aber ein Wiſſen iſt, da muß auch irgend eine Einheit, ein Zuſammenhang in ihm ſeyn und ausfindig gemacht werden können, da muß es alſo auch eine Wiſſenſchaft, in was immer für einer Art, geben.

Will man nun wirklich ans Werk schreiten, um eine solche Wissenschaft zu erhalten, so dringt sich der Gedanke auf, daß ein Gleiches auch von Andern schon versucht worden ist, in verschiedener Weise, mit verschiedenem Ergebnisse. Diese vorausgegangenen Versuche können nicht unbeachtet bleiben; denn nach der menschlichen Natur ist man nur dann überzeugt und glaubt sich am Ziele, wenn man sich der Macht über jede entgegenstehende Ueberzeugung bewußt ist. Hiermit wird man denn sogleich mitten in die Bestrebungen seiner Zeit versetzt. Und wenn auch die Forschung nach dem Gerechten zu allen Zeiten dasselbe Ziel haben muß, so kann doch in einer jeden ein besonderer Weg dazu vorgezeichnet seyn, je nachdem der Zustand der Wissenschaft ist, der sich in ihr findet. Eines ganz besondern Weges wird aber dann die unsrige bedürfen. Denn in ihr ist nicht bloß das Urtheil über die einzelnen Einrichtungen getheilt und schwankend; sondern selbst über das, woran die Gerechtigkeit derselben überhaupt erprobt werden möge. Es hat sich unserer Rechtsphilosophie die ganze Unsicherheit alles Wissens und Denkens mitgetheilt, welche die rasche Folge einander zerstörender Systeme in der Philosophie bewirkte, und sie hat überdieß auf ihrem eigenen Gebiete erschütternde Bewegungen erfahren.

Als am Ende des vorigen Jahrhunderts eine lange verbreitete Richtung zum Ausbruche kam, da war es der Stolz menschlicher That- und Denkfreiheit, welcher die wissenschaftlichen Bestrebungen leitete. Alleinherrschaft suchend, wie jeder neue Trieb, äußerte er sich in der Zerstörung alles Vorgefundenen. Die Mannigfaltigkeit der besondern Verhältnisse, der ganze Bau der sittlichen Welt sollte eingerissen werden, damit nichts bestehe, als was Vernunft rein aus sich selbst gefunden und hervorgebracht. Diese Richtung behielt so lange Lebenskraft, bis sie ihren Stoff aufgezehrt hatte und das Unvermögen sich

kund gab, für die umgestürzte Welt eine neue zu schaffen. Da erkannte und verehrte man wieder die höhere Macht, welche uns verborgen die menschlichen Zustände zu Gestalt und Reife bringt. Es galt wieder der Werth alles individuellen Lebens, jeder eigenthümlich ausgebildeten Einrichtung. Und das Recht erschien nicht mehr als Erzeugniß der Denkgesetze, sondern als ein lebendiges Glied in allen Beziehungen dem Leben der Völker und der Bewegung der Geschichte verbunden. — Allein eine natürliche Reaktion bewirkte großentheils ein Umkehren in den Gegensatz der frühern Richtung. Wie dort ein Haß gegen alles Bestehende herrschte, so hier gegen alle freie Betrachtung. Die Regierungen sollten den vorhandenen Zustand erhalten, die Rechtsgelehrten die Institute der Gegenwart und ihre geschichtliche Herleitung kennen, nicht über sie urtheilen. So ward der Kampf gegen die Philosophie der Zeit zur Verwerfung aller Philosophie. Die Macht des Lebens, das Fortbildung der Verhältnisse, das Prüfung und Urtheil heischt, hat denn auch diese Einseitigkeit fühlbar gemacht, und in der geschichtlichen Schule hat sich allgemein wieder das Bedürfniß nach einem Maaße des Gerechten gezeigt, doch ohne bestimmte Anschauung, woher es genommen werden solle. — Indessen entstand eine neue Behandlung der Rechtsphilosophie durch das philosophische System Hegels. Es widersetzt sich den beiden andern Richtungen nicht nur, sondern fordert überhaupt zu einer vorher ungekannten Weise des Denkens auf. — Diese drei entgegengesetzten wissenschaftlichen Schulen erblicken wir auf dem Gebiete unserer Rechtsphilosophie. Neben ihnen, theils auf sie gestützt, theils unabhängig die Schriftsteller, welche ohne allgemein wissenschaftliche Erschöpfung praktische Interessen verfolgen, die Vertreter der zahllosen politischen Bekenntnisse.

Das also ist der Boden, auf welchem gegenwärtig die Forschung nach dem Gerechten sich findet, so wie sie ihren Gang

beginnen will. Sie mag nun eine allen diesen Ansichten entgegengesetzte annehmen, oder sich einer unter ihnen anschließen, in jedem Falle begegnet sie dem Widerstande der übrigen. Sie bedarf daher gleich bei ihrem ersten Schritte einer Rechtfertigung gegen dieselben, und zwar einer solchen, die von ihnen selbst anerkannt werden muß. Diese wäre denn auch ein gegründetes Urtheil über sie. Ohne diese wissenschaftliche Rechtfertigung aber träfe jede Forschung der Vorwurf der Willkür. Sie könnte die Widersprechenden nicht überführen, und daher sich selbst nicht für sicher halten und beruhigt seyn. — Dieselbe Aufgabe dehnt sich auch auf die Ansicht vergangener Zeiten aus; denn unsere historische Bildung versetzt sie in die Gegenwart, und wir können uns nicht überheben, eine bestimmte Stellung gegen sie anzunehmen.

Es zeigt sich jedoch gleich im Voraus die Schwierigkeit bei dieser Aufgabe. Wenn nämlich unter Widerstreitenden entschieden werden soll, so ist dieß nicht anders möglich, als daß sie ein Gemeinsames über sich erkennen, an welchem sie geprüft werden mögen. Nun sind aber die Systeme, gegen die man sich sicher stellen soll, der Art, daß sie ein oberstes Rechtsprincip, ja zum Theil sogar ein oberstes Gesetz des Denkens und Erkennens durchführen, also das Höchste, an dem alles Andere erst zu messen ist, in sich selbst enthalten und nirgend außer sich anerkennen. Einem jeden derselben muß daher Alles zugestanden werden, wenn man sich seine Probe des Wahren gefallen läßt. Läugnet man dagegen diese, wählt man eine andere, so kann man von ihm kein Zugeständniß mehr fordern. Diese Probe des Wahren aber, woran könnte sie selbst wieder erprobt werden? Was man immer für eine Regel der Gerechtigkeit aufstellte, oder was immer für ein logisches Gesetz, nach welchem geschlossen und bewiesen werden sollte, so wäre damit

nur ein neues System neben die frühern gestellt, gleich isolirt, sie verwerfend, von ihnen verworfen. Es könnte keine Autorität über Denkweisen erlangen, deren jede wie eine Kreislinie, um ihre eigene Mitte sich bewegend, in ihren Ausgangspunkt zurückkehrt, eine sich selbst genügende abgeschlossene Welt. Wollte man aber das Wahre von allen auswählen, so setzte man dazu ein Maaß voraus, das eben gesucht werden soll, man verlöre die Anerkennung aller, und erhielte selbst nur eine bunte Zusammensetzung ohne Einheit und innern Halt. — So scheint eine Gemeinschaft mit den verschiedenen Ansichten und damit die Sicherheit jeder eigenen schon im Voraus unmöglich.

Allein alle diese Lehrgebäude sind zwar in ihrer fertigen Erscheinung abgeschlossene in sich getragene Welten; aber sie sind doch in der einen Welt entstanden, und wenn auch ihre Bewegung des Denkens in ihnen selbst anfängt und aufhört, so haben sie doch einen thatsächlichen Grund außer ihnen. Kein System bildet sich selbst; sondern es wird von Menschen gebildet. Es muß daher irgend ein Trieb, ein Interesse in der menschlichen Natur seyn, durch welches es hervorgebracht wurde und auch in der Dauer sein Daseyn erhält. Seine Grundannahme kann ihrer Natur nach nicht erst durch Schlüsse ermittelt werden, die ja sie gerade voraussetzen; sondern sie ist nichts Andres als eben jenes Interesse, welches der Denker in seinem Innersten findet, sein eigenes Wesen, das er nicht aufzugeben vermag. Durch die Grundannahme aber wird immer die wissenschaftliche Methode bestimmt, die Art anzunehmen, zu schließen, zu beweisen, somit das ganze System. Die Systeme haben daher gewechselt, so wie der Fortgang der Geschichte eine verschiedene Beschaffenheit des menschlichen Geistes und verschiedene Motive desselben hervorbrachte. — Das Interesse, welches eine Philosophie erzeugte und erhält, ist eben deßhalb

ein höheres als dieſe ſelbſt; denn von ſeinem Beſtand hängt der ihrige ab. Sein Maaß iſt daher auch das Maaß, das für ſie gelten muß. Sein Maaß aber kann nur ein thatſächliches ſeyn. Daß z. B. das Gute das Gute und das Böſe das Böſe iſt, läßt ſich nicht logiſch darthun, ſondern es iſt nur dadurch wahr, daß die Urquelle des Guten zugleich die Allmacht beſitzt. Könnte ſich die Menſchheit von dieſen Ideen und der Macht, welche ſie erhält, in der That losreißen, ſo müßte ihre Unterſcheidung auch in der Wiſſenſchaft fallen. Der geſchichtliche Verlauf, die reelle Beſchaffenheit der Menſchen iſt das Gericht über die Motive aller Philoſophie, und ſohin über dieſe ſelbſt. Die Wiſſenſchaft muß, wie der Heilige in der Legende, den ſtärkſten Herrn ſuchen. —

Die verſchiedenen Syſteme laſſen ſich nun durchaus nicht vereinigen; weil Wahres und Falſches nicht zu vereinigen, und bei entgegengeſetzten Grundannahmen keine Gemeinſchaft iſt. Von dem Intereſſe aber, welches zu einer jeden Philoſophie beſtimmte, läßt es ſich nicht im Voraus ſagen, daß es ſeiner Natur nach jedes andere ausſchließen müſſe. Im Gegentheil ſteht es zu vermuthen, daß jedes an ſich ſelbſt ein wahres ſey, weil es ein menſchliches iſt, und die Geſchichte ſeine Befriedigung wollte; daß es unwahr nur in ſeinem Produkt ſey, welches es getrennt von den übrigen hervorbrachte. Fände ſich nun ein tieferes, volleres Intereſſe, das alle dieſe einzelnen in ſich enthielte und allein erregt hätte, ſo würden durch ſeine Befriedigung alle andern zugleich befriedigt werden. Die Philoſophie, die es forderte, wäre die ſichere. Sie würde alle andern vereinigen, nicht ihre Behauptungen, ſondern ihren wahren Trieb, durch welchen allein ſowohl ihre falſchen als wahren Reſultate zur Wirklichkeit kommen konnten, das lebendig Wirkende in einer jeden. Dieſes Totalintereſſe mit ſeinem reichen Inhalte wäre

denn nichts Anderes als das wahre und urſprüngliche Weſen des Menſchen, von dem alle Zuſtände und Beweggründe ausgingen, und in das ſie zurück wollen. Nur dann iſt eine Anſicht ſicher, wenn ſie nicht bloß in ſich begründet und beſchloſſen, ſondern der ganze Menſch durch ſie befriedigt iſt, und ſie zugleich die Einſicht gewährt, wie die übrigen entſtehen konnten; denn kein anderer Punkt gewährt vollſtändige Ueberſicht der übrigen als der höchſte.

Es iſt daher die Aufgabe, unſer rechtsphiloſophiſches Wiſſen genetiſch darzuſtellen. Nicht die Kenntniß der hiſtoriſchen Aufeinanderfolge der rechtsphiloſophiſchen Anſichten genügt hier; vielmehr ihr eigner Urſprung und inneres Werden, die Triebfeder in dem menſchlichen Weſen, welche ſie erzeugte, ſoll aufgedeckt werden. Es kann daher nicht um die Vollſtändigkeit der Schriftſteller und ihrer Meinungen zu thun ſeyn, ſondern nur um die Vollſtändigkeit der wiſſenſchaftlichen Wege, und es fragt ſich bei jedem Syſteme nicht ſowohl, welche Einrichtungen es für gerecht erkläre, als was ihm das Gerechte ſey, und woher es die Kenntniß deſſelben ſchöpfe.

Alſo ſoll die Betrachtung des Vergangenen zu einem neuen Reſultate führen.

Erſtes Buch.

Ideale und empiriſche Rechtsphiloſophie.

(Die Griechen.)

Erſter Abſchnitt.

Platon.

Die Ideen und ihre Erkenntniß. — Einfluß auf die Staatslehre. — Die Republik. — Beurtheilung derſelben.

Unſer Auge empfängt das Licht und zeugt von dem Lichte; aber es iſt nicht das Licht und hat das Licht nicht gemacht. Sondern Helios ſtrahlt das Licht aus, er giebt den Dingen die Farbe und Sichtbarkeit und unſerm Auge die Fähigkeit ſie zu ſchauen. So iſt auch die Idee die Urſache des Guten. Sie iſt die Königin der geiſtigen, wie die Sonne der Sinnenwelt. Ja ſie hat auch dieſe ſelbſt erſt hervorgebracht, und das Licht und die Sonne als ihr Ebenbild in derſelben eingeſetzt. Nur durch ſie iſt der Unterſchied des Guten und Böſen, des Wahren und Unwahren, wie durch das Licht der Unterſchied der Farbe. Unſer Geiſt zeugt von der Idee, aber iſt nicht die Idee; ſondern von ihr erſt hat er ſeine Fähigkeit empfangen dieſe Unterſchiede zu erkennen. Und würde ſie ſich aus der Welt zurückziehen, ſo würde auch er

das Gute und Böſe nicht mehr wiſſen, wie das Auge Farben und Gegenſtände nicht mehr unterſcheidet, wenn die Sonne hinabgeſunken iſt, obwohl ſcheinbar die Kraft des Unterſcheidens in ihm ſelbſt liegt. — Das iſt das Gleichniß Platons.*)

Die Idee hat alſo ein Daſeyn und ſohin eine Beſchaffenheit, eine Beſtimmtheit außer dem Vermögen in uns, welches durch ihre Hülfe ihre Wirkungen ſieht. Und als ein Selbſtſtändiges in dieſer Art muß ſie auch erkannt werden. So wie nun Niemand, um die Sonne und das Licht wahrzunehmen oder ihr Daſeyn zu beweiſen, das Auge unterſucht, ſo folgert und findet Platon das Weſen des Guten nicht aus der Vernunft; ſondern es ſelbſt iſt das Erſte und Urſprüngliche, das da iſt und wovon der Geiſt Kunde hat; nicht das da ſeyn müßte, weil irgend ein Grund in uns ſelbſt es nothwendig machte. Die Geſetze und die Organiſation des Auges ſind für ſich ſelbſt nichts, erſt durch das Licht wird die Kraft und Thätigkeit in ihm erweckt, welche die Geſichte gewährt. Erſt durch die Idee wird die Kraft erregt, welche das Gute und Böſe ſieht, die Anſchauung des Geiſtes. Sie iſt nicht ruhig vorhanden, wie das Sehen im Auge nicht ruhig vorhanden iſt, und hat ihren Beſitz nicht in ihr ſelbſt; ſondern ſie iſt nur, indem ſie thätig iſt und den Gegenſtand außer ihr gleich den Lichtſtrahlen einſaugt. Wären Licht und Farbe nichts, als was ſchon in der Organiſation des Geſichtes liegt, woher ſollten ſie den eigenthümlichen Glanz haben und die Freude, welche ſie dem Schauenden einflößen? Wenn nun die Idee etwas iſt außer den Geſetzen und Beſtimmungen des Geiſtes, warum ſollte ſie auf die Dürftigkeit derſelben beſchränkt, warum ſollte das Gute und Gerechte bloß formal, ein Inbegriff allgemeiner Regeln ohne beſondern Inhalt ſeyn? Die Idee wirkt

*) Im ſechsten Buch der Republik.

ja ihrer eigenen Natur nach, und es ist nichts im Wege, daß diese gleich der Sonne von innerlicher Pracht und von unermeßlichem Reichthum sey und ihre Strahlen in mannigfachen Farben sich brechen.

Gerechtigkeit ist daher bei Platon keine Regel oder ein System von Regeln, sondern ein volles Bild eines mannigfachen durchaus bestimmten Handelns. Darum ist seine Republik das Muster konkreter Behandlung. Er zeigt uns seine Bürger in der ganzen Thätigkeit ihres Lebens, wie sie ihre Bedürfnisse befriedigen, welches ihre Beschäftigung, welches ihre geistigen Bestrebungen sind, wie sie erzogen und unterrichtet werden, was sie für gut und achtungswerth oder für schlecht und schmachvoll halten. Die Verfassung und Form des Staates erscheint in unauflöslicher Einheit mit diesem bestimmten Leben. Sie läßt sich so wenig auf andere Bürger übertragen, als diese unter einer andern Verfassung zu leben vermöchten. Es ist unmöglich auszuscheiden und abzugränzen, was an diesem Staate das Ewige, Ideale, und was das Zufällige der Erscheinung ist. Denn wenn man aus ihm einen Grundsatz abzöge, und ihn als das Wahrhafte, Ewige in demselben festhielte, würde man den Sinn Platons keineswegs treffen. Nicht etwa daß die Einzelnen sich dem Ganzen hingeben sollen und ähnliches in solcher Nacktheit erscheint ihm als das Wahre und Herrliche, sondern nur die bestimmte Weise der Hingebung, die bestimmte Weise der Thätigkeit, wie er sie durch alle Verschiedenheit menschlicher Beschäftigung durchführt. So bestimmt und individuell ist das Ideal, bestimmt selbst für den Augenblick, in welchem es dargestellt wird, daß es als wesentlichen Theil sogar die Gesinnung und den Werth der regierenden Personen enthält, die doch wechseln, während die allgemeinen Grundsätze der Verfassung bleiben. Weise Menschen sind mehr werth als weise Gesetze, so

urtheilt jeder ſchlichte Mann. Hier erſcheint es in einem wiſſenſchaftlichen Werke, und es gehört zur Idee dieſes Staates, daß die Weiſen (Philoſophen) ihn regieren. Ja für die Verhältniſſe ſeiner Bürger unter ſich ſoll er gar keine Regeln enthalten. Das ſichere Urtheil der wohlerzogenen Männer in dem beſtimmten Falle ſoll über ſie entſcheiden. Es liegt alſo hier der Gedanke ferne, als enthielten die allgemeinen Grundſätze, welche der Staat in ſeinen Geſetzen erklärt und in ſeiner Verfaſſung darſtellt, das Gerechte. Nicht auf dieſes Ruhende, auf die Architektonik des öffentlichen Lebens iſt es abgeſehen, ſondern das Gerechte iſt ein lebendiger Zuſtand, es beſteht in dem beſtimmten Handeln des Augenblicks. — Der wiſſenſchaftliche Gang Platons, durch den er Einrichtungen findet, prüft, beweiſt, iſt nichts weniger als logiſche Folgerung, nach welcher ſich aus gegebenen Beſtimmungen wieder andere mit Nothwendigkeit ergeben. Er prüft ihren reellen Erfolg, ob nach demſelben der Zuſtand ſich ergiebt, den er im Ganzen will. Denn wenn die Idee des Guten und Gerechten etwas Anderes iſt als die Organiſation des Verſtandes, wer hätte ſie genöthigt, immer nur dann ein Drittes zu wollen, wenn zwei Vorangehende es fordern; und nicht vielmehr frei mit einem Willen das Ganze, ſo vielfach auch ſeine Beſtandtheile ſeyen? In der logiſchen Folgerung gleicht der Zuſammenhang dem eines Bauwerks, wo immer das Untere das Obere trägt, ohne von ihm getragen zu ſeyn; in der Anſchauung aber, welche durch die Idee erweckt wird, einem lebendigen Leib, wo jedes Glied, indem es das andere hält und trägt, auch zugleich wieder von ihm gehalten und getragen wird. Die Analogie aber, welche Platon zwiſchen der Einheit des Menſchen und des Staats durchführt, macht es offenbar, daß er nicht die Einheit des Begriffs ſucht, ſondern die lebendige. Sein Bild des Staates tritt mit einem Schritte zugleich in allen Theilen vollendet in die

Welt, wie die Weisheit aus dem Haupte des Zeus. — Die Nachbildung Platons nach seinem Urbilde oder eines Andern nach seiner Republik ist denn auch völlig verschieden von der nach abstrakten Begriffen und nach den neuern Staatslehren. Die letztere kann man die Nachbildung der Ruhe, die erstere die Nachbildung der That nennen. Jene nämlich ist Subsumtion, Aneinanderlegen der selbst inhaltslosen und daher für jeden Inhalt bereit liegenden Regel — z. B. der gleichen Freiheit — und eines außer ihr schon gegebenen gleichgültigen Stoffes — z. B. Grundbesitz, Verkehr, wie er immer seyn mag. Dieser Nachbildung aber gewährt das Vorbild keine abgetrennte Regel, die sie nur aufzunehmen brauchte, und ihr genügt kein Stoff, der nicht selbst durch und durch erst nach der Idee gebildet wäre. Jeder logische Kopf kann daher die Gerechtigkeit Kants oder Hegels in einem Lande einführen; der aber müßte mit schöpferischer Kraft ausgerüstet seyn, der es unternähme, nach Platon oder einer im gleichen Sinne entworfenen Rechtsphilosophie Staaten zu bilden. Jene Nachbildung muß denn auch dem Vorbilde der Ruhe nach gleichen. Nämlich die wirklichen Einrichtungen müssen die allgemeinen Grundsätze der Gerechtigkeit mathematisch decken, und können dieses auch. Diese aber muß dem Vorbilde der That nach gleichen. Derselbe Geist, dieselbe Wirkung muß in dem Nachgebildeten herrschen, wie im Vorbilde. So soll und kann das Bild des Malers dem Menschen nicht nach Zirkel und Lineal gleich seyn, sondern es soll die gleiche Wirkung mit ihm haben, d. i. dieselbe Anschauung wie er selbst in dem Betrachtenden hervorbringen. Die Frage nach der Ausführbarkeit ist darum das unpassendste Maaß, das man an die Republik des Platon legt. Denn nicht daß diese Gesetze buchstäblich, wie er sie entworfen, in einem Staate ausgeführt werden sollen, ist der Sinn, sondern daß ein wirklicher Staat denselben Geist in sich trage, dieselbe

Geſinnung bei ſeinen Bürgern erzeuge und durch ſeine Einrichtung denſelben Eindruck auf den Beſchauenden übe, wie der von ihm entworfene. Dieſes iſt ausführbar, und wenn es nicht in dem Grade erreicht werden könnte, ſo ſtände doch dem nichts im Wege, daß die Staaten ihre Einrichtungen ſo treffen müßten, um ſich ihm zu nähern. Und iſt doch in der That dieſe Idee des platoniſchen Staates keine andere, als welche wirklich die griechiſchen Staaten bewegte, der ſie in der Periode ihres Glanzes und ihrer Trefflichkeit mit größerem oder geringerem Erfolge ſämmtlich nachrangen.

Es iſt in der neueſten Zeit herrſchend geworden, die wirkliche Geſtalt der Dinge als die einzige Darſtellung des Guten und Gerechten zu betrachten, und den Dingen zwar nicht ohne die Idee, aber auch der Idee nicht ohne die Dinge ein Daſeyn einzuräumen. Auch den platoniſchen Ideen dieſes Verhältniß beizulegen, iſt verſucht worden. Allein nach Platon hat die Idee wohl alle Dinge hervorgebracht; aber ihr eigenes Beſtehen iſt nicht bedingt durch das was ſie hervorgebracht, nicht bloß eine Seite, Grundlage, Form oder Triebkraft des Produkts; ſondern ein reelles ſelbſtſtändiges Daſeyn, wie die Sonne doch Sonne wäre, wenn es auch keine Gegenſtände gäbe, die ſie beleuchtete, keinen Wachsthum, den ſie entfaltete, und kein Auge, das ſie ſchaute. An Platon iſt die Unbefriedigung jedes großen Gemüthes durch die irdiſchen Dinge offenbar. Sein Ideal beſteht nirgend in der Welt, ja ſein eignes Gebilde vermochte es nicht darzuſtellen, wie es vor ſeinem innern Auge ſtand. Die Wirklichkeit, die es nicht enthält, ſoll erſt ſtreben ſich nach ihm zu bilden. Seine Erkenntniß deſſelben iſt daher auch nicht Erkenntniß als eines ſolchen, welches in dem Beſtehenden iſt, ſondern das gegenwärtig außer ihm iſt, in ihm erſt zukünftig vielleicht ſeyn wird — ſie iſt daher Voranſchauung.

Dieses Bild des Staates, das Platon vor der Seele steht, ist die Fülle der mannigfaltigen, zum menschlichen Gemeinwesen gehörigen Kräfte, jede in ihrer Weise völlig entfaltet, und alle in ihrer ganzen Thätigkeit Einem Ziele zugewendet, von Einem ordnenden Sinn im rechten Maaße erhalten. Die „Gerechtigkeit" (wir würden wohl richtiger übersetzen: die Vollkommenheit) besteht für den Staat eben darin, worin für den einzelnen Menschen. Die erste Anforderung ist, daß jeder die angeborene Anlage ungestört ausbilde, damit keine Kraft verborgen bleibe, der ganze Reichthum sich entfalte, den Natur in den Menschen gelegt. Die andere, daß jedem Menschen die gebührende Stelle angewiesen sey und sie in dieser sich bewegen. Die letzte endlich, daß diese vielfältigen gegen einander abgegränzten Bestrebungen und Leistungen sämmtlich nur von Einem Willen und Einem Interesse beherrscht werden — daß der Staat auch ein Staat sey.

Es werden danach die Bürger in zwei Hauptklassen geschieden, die eine für die niedern Funktionen des materiellen Bedürfnisses (die Ackerbauer, Riemenschneider, Töpfer u. s. w.), die andere für die höheren Funktionen des kriegerischen Schutzes und der geistigen Leitung — die „Wächter". Die Ausscheidung geschieht auf gerechte Weise, indem jedem die Stelle zugetheilt wird, zu der er durch seine Natur berufen ist. Danach wird schon in der niedern Klasse die Beschäftigung nicht der eigenen Wahl überlassen, sondern je nach der Anlage und Fähigkeit angewiesen, damit jede Beschäftigung zur Vollkommenheit gebracht werde. Nicht minder werden die Bürger in die höhere oder geringere Klasse je nach ihrer höhern oder geringern Natur, ihren sittlichen und geistigen Gaben eingereiht. Denn einigen Seelen ist von der Natur Gold, andern Silber, andern geringeres Metall beigemischt. Die Vertheilung in die beiden Klassen

aber iſt erblich, weil nur der edle Stamm wieder edle Sprößlinge treibt, und hier noch Vorſorge gegen Entartung getroffen iſt. Das ſchließt jedoch nicht aus, daß Glieder der höhern Klaſſe, wenn ſie dennoch entarten, herabgeſetzt, Glieder der geringern, wenn ſie ſich veredeln, in die höhere erhoben werden. Von der geringern Klaſſe iſt nun weiter nicht die Rede. Sie bildet, nach griechiſcher Weiſe, die Grundſchichte, welche in die umhüllende Erde geſenkt wird, damit über ihr die Pracht des Gebäudes ſich erhebe. Die regierende Klaſſe der Wächter iſt allein und eigentlich der Staat, nur in ihr ſoll ſich die Vollendung des menſchlichen Gemeinlebens darſtellen. Ihre Glieder ſind jeder gemeinen Sorge und Beſchäftigung enthoben, der Staat reicht den Bedarf. Von Kindheit an erhalten ſie die überdachteſte Erziehung, Gymnaſtik und Muſik bringen alle ihre körperlichen und geiſtigen Anlagen zur Reife, jede großartige Geſinnung wird in ihnen genährt, jeder ſtörende Eindruck fern gehalten. So wird ſelbſt die nachahmende Poeſie ausgeſchloſſen, weil ſie die Wahrhaftigkeit und Würde gefährdet.

Der vollen Entfaltung der Kräfte und deren richtiger Vertheilung, die ſich alſo ergiebt, wird aber das Siegel der Vollendung aufgedrückt durch die Einheit des Zieles, welchem ſie alle dienen. Alle ſollen nur auf das Ganze, auf den Staat, nicht auf irgend ein eignes perſönliches (privates) Intereſſe gerichtet ſeyn. Die Bürger ſind nicht Zweck für ſich ſelbſt, ſondern bloß Mittel für den Staat. Insbeſondere wird der höhern Klaſſe der Wächter, als in welcher ſich der vollkommene Staat darſtellt, dieſe gänzliche Selbſtentäußerung und unbedingte Hingebung an das Ganze auferlegt, ihnen iſt es ſchlechterdings nicht vergönnt, irgend ein eignes Intereſſe zu haben. Sie dürfen nicht in eignen Geſchäften verreiſen, nicht des Goldes und Silbers ſich bedienen, kein eignes Vermögen beſitzen. Selbſt das Band

der Familie ist unter ihnen aufgehoben. Die Ehen sind heilig, sagt Platon, aber die am heiligsten, die dem Staate am zuträglichsten. Daher ist Gemeinschaft der Weiber und Kinder einzuführen, damit keiner mehr eine Sorge und einen Wunsch übrig habe, die nur ihn allein und nicht auch alle Andern angingen. Es soll Niemand wissen, wer sein Vater, wer sein Sohn sei, damit alle als Vater und Sohn sich betrachten, eine Familienliebe das ganze Gemeinwesen durchdringe. Nur also werde der Staat wirklich ein Staat, alle wirklichen Staaten verdienten nicht diesen Namen; denn jeder sei mehrere Staaten, vor allem zwei, ein Staat der Reichen und der Armen, dann aber unzählige, nemlich so viele als Individuen.

Also soll dieser Staat, und zwar vorzugsweise in seinem eigentlichsten Elemente, der Klasse der Wächter, alle edlen Kräfte enthalten, Tapferkeit, Klugheit, Milde, Vaterlandsliebe u. s. w. Jede derselben aber hat die Stelle zu erhalten und zu behaupten, welche sie von der Natur einzunehmen angewiesen ist. Die Einsicht hat die Beschlüsse zu fassen, die Tapferkeit sie auszuführen, die Kraft, welche von der Idee zur Herrschaft bestimmt ist, muß gebieten, die zum Dienen bestimmte gehorchen, und es ist Sorge zu tragen, daß keine das eigene Gebiet überschreitend in das der andern übergreife, und hierin besteht die Gerechtigkeit im engern specifischen Sinne. Soll aber dieses Maaß gehalten, und sollen die zerstreuten Thätigkeiten auf das eine Ziel gerichtet bleiben, so ist es nöthig, daß die Weisen an der Spitze des Staates stehen — diejenigen, welche nicht von Gierde nach Geld und Lüsten, von Furcht des Todes bestimmt werden; sondern die mit Kraft des Geistes, mit Gedächtniß und Verstand ausgerüstet, auf Erkenntniß und Ausführung des Guten gerichtet sind, die so nicht den Schein suchen, sondern die Wahrheit, über dem Wechselnden und Vergänglichen erhaben,

nur nach dem Bleibenden und Ewigen ſtreben. Dieſe, durchdrungen von der Größe des Ideals und keines eigenſüchtigen Willens fähig, werden der ganzen verſchlungenen Bewegung den beſeelenden Rhythmus ertheilen. — In ihnen iſt der Gipfel des platoniſchen Staats erreicht, gleichſam eine unausgeſetzte begeiſterte Andacht, mit der die Menſchen die Idee des Guten in der Herrlichkeit des Staates, den ſie bilden und welcher ſie darſtellt, anbeten. —

Was Platon die Gerechtigkeit des Staats nennt, iſt vielmehr nur die Schönheit deſſelben. Denn das unterſcheidet das Gerechte und das Schöne: Im Schönen iſt die Fülle mannigfachen Daſeyns bewußtlos und ohne Befriedigung der Theile geeint. Das Gerechte aber gönnt jedem Weſen ein eignes Daſeyn, Befriedigung und unabhängige Bewegung, damit es ſelbſt wieder ein Ganzes in das größere Ganze frei eingreife. Dieſes findet ſich aber nicht im Staate des Platon. Er opfert den Menſchen, ſein Glück, ſeine Freiheit, ſelbſt ſeine ſittliche Vollendung. Denn dieſer Staat beſteht nur um ſein ſelbſt, um der Herrlichkeit ſeiner Erſcheinung willen, und der Bürger iſt nur beſtimmt, als ein dienendes Glied ſich in die Schönheit ſeines Baues zu fügen. So hat er den darſtellenden Charakter. Er iſt ein Kunſtwerk, das minder für ſeine eigenen Theile da zu ſeyn ſcheint, als für den Beſchauer.

Es iſt aber ein ewiges Geſetz, daß auch das wahre Streben, wenn es in ſeiner Abſonderung ein anderes verletzt, ſich zugleich ſelbſt damit zerſtört. Eben dadurch, daß Platon die Intereſſen des einzelnen Menſchen nicht beachtet, iſt er verhindert, ſein eignes vorherrſchendes, die innere Harmonie des Staates, zu erreichen.

Das will Platon ſelbſt, daß ſein Staat eine höhere Harmonie darſtelle als die Natur, ja die höchſte. Er kann es aber

nur dadurch, daß er zugleich als ein Reich der Freiheit besteht, so daß die Schönheit seines Baues nicht bloß wie die Natur da ist, sondern von Wollenden, für sie Begeisterten in jedem Augenblicke gleichsam aufs neue geschaffen werde. Dieß wird nun durch die Einrichtungen selbst unmöglich. Nirgend ist ein Recht und eine Wahl den Bürgern zugestanden, jeder erhält eine Stelle, die er ausfüllen muß, nicht die er ausfüllen darf. Kein Schutz der Person, sondern nur der Anlagen, welche sie besitzt, selbst gegen ihren Willen, so daß auch hierin nicht sowohl sie selbst geschützt ist, als das Urbild, für welches jene Anlage benützt wird. Ja bei den wenigsten ist es darauf abgesehen oder dafür gesorgt, daß sie der Erkenntniß des Großen, welches sie darstellen, auch selbst theilhaftig würden. Indem er dem Stande der Regierenden alles entzieht, was Gegenstand menschlicher Verfügung, Besitzes und Wunsches ist, nimmt er ihnen selbst die Möglichkeit, sich dem Staate hinzugeben. Er macht sie statt zu großmüthigen zu mittellosen Menschen. Die Harmonie besteht, wie Aristoteles einwirft, nicht darin, daß immer derselbe Ton, sondern daß im Einklang viele Töne angeschlagen werden. So müsse auch der Staat nicht bloß *einer*, wie Platon will, sondern zugleich auch *viele* seyn, um Schönheit und Harmonie zu erreichen. Er muß aus Männern bestehen, die frei wählen, aus eignem Willen handeln. Indem Platon dieses aufgiebt, drückt er selbst seinen Staat nach der Stufe der Naturschönheit herunter. — Wenn er das Glück seiner Bürger unberücksichtigt läßt, z. B. nicht Sorge trägt, ob den Stand der Hüter die Stellung, die er ihm angewiesen, auch befriedigen werde, ja wenn er die Gebrechlichen als unfähig, dem Staate zu dienen, dahin sterben läßt, und sogar die Aerzte verbannt, die ihnen das nutzlose Leben fristen; so glaubt er selbst, dafür eine Rechtfertigung zu bedürfen — die Wohlbehaltenheit des Ganzen

bringe von ſelbſt das Glück der Einzelnen, und es komme nicht darauf an, ob ſich irgend eine Klaſſe wohlbefinde; wenn nur der Staat ſeinem Urbilde entſpreche. Allein zum vollendeten Bilde des Staates gehört es, daß auch das Glück der Menſchen beſtehe und ihm eine eigne Sorge gewidmet ſey, die es ſelbſt und nicht wieder Anderes zur letzten Abſicht hat. Vollends unſchön aber ſind Härten jener Art. Die Naturgewalt wohl geht zerſtörend über lebendiges Daſeyn, und bleibt dennoch erhaben und ſchön; aber menſchliche Einrichtung kann ihren ſchonungsloſen Gang nicht nachahmen, ohne den Sinn zu verletzen. Ariſtoteles tadelt es, daß Platon ſeine Krieger mild zwar gegen Einheimiſche, rauh und feindlich aber gegen Fremde den Hunden ähnlich erziehen läßt, indem unſanfte Gemüthsart nirgend ſich zieme. Dieſe Einrichtung iſt an ſich von keinem Intereſſe für uns; aber es kommt in ihr die große Frage zur Entſcheidung, ob der Vollkommenheit des Menſchen oder der des Staates der Vorrang gebühre. Es iſt dem Platon nicht um die menſchliche Vollendung der Krieger zu thun, ſondern um die Entwicklung der kriegeriſchen Kraft im Staate. Jener widerſpräche der ins Naturell gelegte Haß gegen Nichtbürger, dieſe fördert er; weil der menſchliche Geiſt in der Richtung, die er einſeitig verfolgt, eine größere Stärke zu erlangen pflegt. Störender noch als dieß iſt die Erziehung der Frauen zu männlicher Thätigkeit, zu Krieg und Vertheidigung des Landes. Es iſt Keinem vergönnt, zu werden, was er als Menſch ſeiner Natur nach werden ſollte, ſondern nur das, wodurch der Staat den größten Gewinn hat. Nicht nur die Vollendung der einzelnen Menſchen wird der des Staates geopfert, ſondern ſelbſt die der menſchlichen Verhältniſſe und Beſtrebungen, für welche nicht minder als für den Staat gefordert iſt, daß ſie das, wozu die Natur ſie beſtimmte, erfüllen. Das Band der Familie

wird aufgehoben, um jedes gesonderte Interesse zu vermeiden. Die Poesie wird verbannt, weil sie, Geringes wie Hohes nachahmend, nicht geeignet sey, die Reinheit und Gesetzmäßigkeit der Seele zu befördern, welche dieser Staat bedarf. Die Einheit und Geschlossenheit desselben ist nun keine Versöhnung dafür, daß in sich selbst hohe Bestrebungen mangeln und geheiligte Verhältnisse entweiht werden. Eine höhere Schönheit würde der platonische Staat erlangt haben, wenn er nicht bloß Schönheit und Begeisterung, sondern auch Freiheit und Menschlichkeit anstrebte. Denn das Gute muß auch nach Platon von einer noch höheren Schönheit seyn, als selbst das Schöne. — Ein erhabener Geist zieht durch alle diese Einrichtungen des öffentlichen Lebens, die Anforderung unbedingter maaßloser Hingebung ohne Rückbeziehung auf sich selbst. Indem aber der Staat zum Ziel dieser Hingebung gemacht wird, ist das bewußtlose Gebilde über den Menschen gestellt, das diese Hingebung nicht erwiedern, ja nicht empfinden kann. Wie viel wahrer und freundlicher ist jener Ausspruch: „Der Mensch ist nicht um des Gesetzes willen, sondern das Gesetz um des Menschen willen!“

Es ist Platons Lehre nicht frei von dem Abwege, daß, während er der Idee nachstrebt, er unvermerkt ihr das Ideal unterschiebt. Ideal nemlich ist die menschlich ausgedachte Vollkommenheit im Unterschiede der durch Gottes Gebot und Ziel vorgesetzten Vollkommenheit. Das Ideal hat darum wohl einen Zug der Erhabenheit über der Wirklichkeit mit allem dem Schlechten und Gemeinen, das an ihr haftet; aber es hat auch einen Zug des Widerstreites und Verstoßes gegen die Naturordnung und damit der wahrhaften Vollendung, durch den es selbst hinter der Wirklichkeit zurücksteht. In dieser Weise bildet sich Platon mit menschlichen Gedanken eine Vollendung durch Hingebung und Entäußerung an den Staat, die wohl erhaben ist

über der Selbſtſucht, aber das Recht der Perſönlichkeit und den Beruf der Geſchlechter und das Band der Familie, wie ſie durch Gottes Geſetz geordnet ſind, verletzt.

Alles deſſen ungeachtet bleibt Platons Staatslehre ein Vorbild und eine zurechtweiſende Lehrerin für die nachfolgenden Zeiten durch ihre wahren Ziele, deren die ſpätere Wiſſenſchaft verluſtig ging — die poſitive Entwicklung von Kräften, die Schönheit der Geſtaltung und die innerliche Geſinnung und Begeiſterung, welche ſie als die Anforderungen des öffentlichen Lebens erkennt.

Zweiter Abſchnitt.

Ariſtoteles.

Standpunkt des Ariſtoteles. — Princip und Gang ſeiner Politik. — Stellung zu Platon. — Verhältniß zwiſchen Natur und Ethos überhaupt. — Werth der idealen Anſchauung und der Empirie. — Erklärung des Gegenſatzes zwiſchen Platon und Ariſtoteles.

Die platoniſche Idee des Guten beleuchtet ein Zukünftiges, und nur eine Voranſchauung, die ſie ſelbſt ertheilt, ſetzt den Geiſt in den Stand, es zu erkennen. Dieſe Voranſchauung aber, die beſondere Gabe des Platon, fehlt dem Ariſtoteles. Er muß daher ſeine Kenntniß des Gerechten aus dem Vorhandenen ſchöpfen, das ohne begeiſtertes Ahnen mit Sicherheit wahrgenommen wird. Seine Baſis iſt die Welt, wie ſie iſt, und die Geſetze, die ſichtbar ihr Daſeyn erhalten und regieren. Urſache und Maaß des Gerechten iſt ihm nicht eine frei entworfene Geſtalt, die zukünftig, unerreicht, vielleicht unerreichbar über der Wirklichkeit ſchwebt; ſondern die Natur ſelbſt, deren Trieb die bewußtloſen Dinge und die Verhältniſſe der Menſchen wirkt.

Gerecht ist die Einrichtung, welche diesem Triebe folgt. Sein Wahlspruch: „Nichts kann gut und vortrefflich seyn, was gegen die Natur ist.“ So schöpft er das ethische Gesetz aus dem natürlichen. Es ist ihm ein und derselbe Inhalt, nur daß hier freiwählende Wesen ihn ausführen.

Diese Annahme scheint in sich selbst schon einen Widerspruch zu haben. Die Natur nemlich wirkt mit unwiderstehlicher Macht. Wo sich also ihr Trieb äußert, da ist keine Wahl, mithin kein ethisches Gesetz denkbar. Wo hingegen Wahl und Entschließung ist, also Raum für ethische Vorschrift, hat eben damit die Natur sich zurückgezogen, und gewährt keine Norm mehr. Ferner erregt die Natur widerstreitende Triebe. Die Selbstsucht und die aufopfernde Liebe sind beide ihr Werk, und es ist gewiß, daß das Ethos meistens gerade die Ueberwindung eines Naturtriebes fordert. Wenn also unter diesen Widerstreitenden ausgewählt wird, so sollte man glauben, müßte ein anderes Maaß als das Gesetz der Natur, ein eigenthümlich ethisches im Hintergrunde sich befinden, von welchem die Entscheidung kam. — Aristoteles bedarf aber eines solchen keineswegs. Diese Widersprüche sind nur dann gegründet, wenn man die einzelnen Wirkungen im Auge hat. Allein dem Aristoteles ist das Maaß des Gerechten die Natur und ihre Absicht im Ganzen. Es geht eine Thätigkeit durch die ganze Schöpfung, die, scheinbar und im Einzelnen Entgegengesetztes erregend, im Ganzen mit sich übereinstimmend wirkt. Die bewußtlose Natur zeigt überall einen Bildungstrieb, einen Trieb nach Erhaltung, Ausbreitung, Steigerung des Daseyns, durch den die Geschöpfe da sind und sich mehren. Ihn zeigt auch die Sphäre der geistigen Wesen. Er treibt die Menschen durch das nöthigende Bedürfniß zu Verbindungen, kettet sie instinktartig aneinander, und erzeugt so die mannigfachen geselligen Verhältnisse. Die Natur will durchaus das Reichere,

Mannigfaltige, Entwickelte; wenn ſie auch, gegen ihr eignes Ziel ſich empörend, hier und dort Daſeyn zerſtört und ihre Bildungen in den einfachen Stoff wieder auflöſen zu wollen ſcheint. Es iſt daher naturgemäß, das rohe Element durch Dämme von der organiſchen Pflanzenwelt abzuhalten, es iſt naturgemäß, jenem Trieb nach Verbindungen und ſeinen Bildungen in der geiſtigen Welt über die Ausbrüche der Selbſtſucht die Herrſchaft zu ſichern. Es iſt wohl ein natürlicher Trieb, durch welchen der Menſch nach ſteter Erweiterung des Reichthums, des Luxus ſtrebt, da jede Thätigkeit auf ihre Erweiterung gerichtet iſt; aber der allgemeine Trieb der Natur ſetzt ihm die Gränze, indem er zeigt, daß das Vermögen nur für die eigene Erhaltung, die der Familie und des Staates zu dienen habe*). — Ariſtoteles bedarf alſo keines Maaßes außer der Wirklichkeit, ſondern dieſe ſelbſt gewährt es ihm, indem er das Allgemeine in ihr findet und als das, was ſie wahrhaft will und was ſeyn ſoll, erkennt. Dieſes iſt nicht unwiderſtehlich nöthigend, ſondern es ſteht frei, ob im Einzelnen ihm gehorcht werde. Es iſt nicht in ſich ſelbſt widerſtreitend; die widerſtreitenden Triebe ſind nicht dieſes allgemein Durchgehende. Und von ſeinen Anforderungen iſt es klar, daß ſie vom Ethos nicht überwunden werden ſollen, vielmehr ſelbſt demjenigen entſprechen, was als Ethos anerkannt iſt.

Das Maaß des Ariſtoteles iſt alſo der Zweck der Natur (τέλος). Das iſt etwas ganz Anderes, als was man gewöhnlich unter Zweckmäßigkeitsauffaſſung (Teleologie) verſteht. Es iſt ein in der Sache ſelbſt liegender (objektiver), nicht ein von Menſchen beliebig vorgeſetzter (ſubjektiver) Zweck, und iſt ein in den natürlichen oder geſelligen Bildungen immer

*) Im erſten Buche der Politik.

bereits wirksamer und erfüllter, nicht ein außerhalb derselben liegender Zweck, bei welchem darum nie etwas als bloßes Mittel, also an sich selbst werthlos erscheint. Das Verfahren des Aristoteles aber ist darnach die Beobachtung. Er verfolgt die Erscheinungen der Natur, um durch ihre Zergliederung und Vergleichung zu finden, was die Absicht, das innere Streben der Natur bei denselben ist. Nach diesem Maaße und in dieser Weise untersucht er die menschlichen Lebensverhältnisse, von den einfachsten beginnend, zu den reichern, verwickeltern hinaufsteigend, und daraus ergiebt sich seine Staatslehre.

Das erste menschliche Lebensverhältniß, welches die Natur wirkt, ist die Verbindung von Mann und Weib, ihr Zweck die Fortpflanzung des Geschlechts. An sie schließt sich das elterliche Verhältniß und das herrschaftliche Verhältniß (d. i. zwischen Herren und Sklaven); diese sind darin wesentlich von einander verschieden, daß das elterliche Verhältniß zum Nutzen beider Theile, des gehorchenden wie des herrschenden, das herrschaftliche Verhältniß dagegen bloß zum Nutzen des herrschenden Theils dient. Die Natur treibt aber zu weiteren Verbindungen, zu Dörfern, Flecken, endlich zum Staate (Stadt und Staat nach griechischer Weise als gleichbedeutend genommen). Der Staat ist das oberste Verhältniß, er ist die Erfüllung dessen, was die Natur bei jenen vorausgehenden anstrebte; denn er allein hat die Selbstgenugsamkeit (αὐταρκεία), während jene immer wieder einer andern und höhern Verbindung bedürfen, die sie erhält oder schützt. Darum ist der Staat der letzte Zweck der Natur, und der Mensch ist ein zum Staate bestimmtes Geschöpf (πολιτικὸν ζῶον). Der ohne den Staat leben wollte, müßte ein Wesen höherer oder niedrigerer Art als der Mensch seyn. Der Staat ist deßhalb vor dem Menschen, das heißt, der Staat ist es, auf welchen die Natur schon bei dem einzelnen

Menſchen, als auf ihren letzten Zweck, hinaus will, wie ſie überall den Theil nur auf das Ganze bezieht, in dem Theil nur das Ganze anſtrebt. Zweck des Staates aber iſt vorerſt die Erhaltung (ζῆν) ſeiner Bürger, dann aber ihre Wohlerhaltung (εὖ ζῆν). Letztere erfordert mancherlei äußere Umſtände (guten Boden, günſtige Lage u. dergl.), über alles aber die Tugend, denn in ihr, nicht in den äußeren Gütern beſteht die Befriedigung und das Wohlergehen, und die Erziehung der Bürger zur Tugend erſcheint daher auch bei Ariſtoteles als die oberſte Aufgabe des Staatsweſens. — Für die Verfaſſung des Staates iſt es, dieſem ſeinem Zwecke gemäß, das erſte und allgemeine Erforderniß, daß ſie gleich der elterlichen Gewalt zum Nutzen eben ſo ſehr der Gehorchenden als der Regierenden, und nicht gleich der herrſchaftlichen Gewalt ausſchließlich zum Nutzen der Regierenden eingerichtet ſei. Deßhalb iſt in jeder der drei Grundformen — Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie — eine ächte Darſtellung derſelben und eine Entartung (παρεκβάσεις) zu unterſcheiden, je nachdem ſie jenem Erforderniß entſpricht oder aber nicht. Es iſt zu unterſcheiden Königthum (βασιλεία) und Tyrannei, je nachdem der Monarch durch Geſetze für das Wohl ſeiner Unterthanen beſchränkt iſt oder nicht, Ariſtokratie und Oligarchie, je nachdem die Verdienten zum allgemeinen Nutzen oder bloß die Reichen zu ihrem eignen Nutzen zur Herrſchaft berufen werden, Politie und Demokratie, je nachdem die Herrſchaft, welche der Geſammtheit zukommt, wirklich zum Nutzen der Sämmtlichen oder bloß zum Nutzen der Armen, welche die Mehrheit bilden, geführt wird. Dieſe Politie namentlich, welche Ariſtoteles als die vollkommenſte Staatsform betrachtet, ſoll durch eine Verbindung des oligarchiſchen und demokratiſchen Moments erreicht werden, nicht zwar durch eine organiſche Ausbildung

und Gliederung der beiden Klassen, sondern vielmehr durch ein Mittendurchgehen zwischen den beiden Principien, z. B. daß das oligarchische Mittel, das Wegbleiben der Reichen aus der Volksversammlung durch Geldbußen zu bestrafen, und das demokratische Mittel, das Erscheinen der Armen in derselben durch Geldspenden zu belohnen, beide miteinander angewendet werden, daß der Zutritt zur Volksversammlung an ein mäßiges Einkommen geknüpft werde, daß die Aemter nicht durch Loos oder Turnus (in der Weise griechischer Demokratie), sondern durch Wahl in Hinblick auf Tüchtigkeit vergeben werden. Jenes allgemeine Erforderniß, die Einrichtung für den allgemeinen Nutzen, vorausgesetzt, ist nun für jeden bestimmten Staat der erste Maaßstab der Verfassung der relative, d. i. die Rücksicht, welche Verfassung für seinen besondern Zustand und die in ihm vorhandenen Elemente die angemessenste ist. Wo die Bürger an Geburt, Vermögen, Bildung einander gleich sind, muß die demokratische Form, wo eine kleinere Anzahl hierin überwiegt, die aristokratische, wo Einer über allen Andern hervorragt, die monarchische bestehen. Eine Verfassung, die allgemein und unbedingt geboten und die rechte wäre, giebt es nicht; weil keine den Zweck der Natur beim Staate, die Wohlerhaltung, die Erziehung zur Tugend, unter allen Umständen zu erreichen oder vollends am besten zu erreichen geeignet ist. Aber dennoch giebt es auch einen absoluten Maaßstab der Verfassung, nemlich welche Verfassung — ihre Angemessenheit nach den gegebenen Elementen vorausgesetzt — an sich jenen Zweck am meisten erreicht, oder man könnte auch sagen, welche Verfassung die entsprechende gerade für die jenem Zweck günstigsten Elemente ist. Dieß nun eben ist die Politie. Denn die Tugend, welche ja der Zweck des Staates ist, hat Aristoteles in seiner Ethik als eine Mitte zwischen zwei Lastern bezeichnet,

z. B. zwiſchen Geiz und Verſchwendung, Feigheit und Tollkühnheit. Darum iſt der Zuſtand der Erreichung des Staatszwecks am günſtigſten, in welchem der Mittelſtand vorherrſcht, weil er ohne die Verſuchungen der Reichthums oder der Armuth am meiſten geeignet iſt, überall auch den Mittelweg zu gehen. Dieſem Zuſtand der Vorherrſchaft des Mittelſtandes aber entſpricht die Politie.

Ariſtoteles hat darnach mit Platon das in der Behandlungsweiſe gemein, daß er ſeine Erkenntniß aus dem Gegenſtande ſchöpft, nicht aus der menſchlichen Vernunft. Sein Zweck der Natur hat ebenſo wie die Idee des Platon einen Inhalt in ihm ſelbſt, der nicht durch Unterſuchung der Denkbeſtimmungen, ſondern nur durch eine auf den Gegenſtand gerichtete Thätigkeit des Geiſtes, d. i. durch Wahrnehmung, Anſchauung gefunden werden kann. Freilich durch unmittelbare Anſchauung, wie Platon das ſittliche Ideal, kann Ariſtoteles den Zweck der Natur nicht finden, er bedarf der Abſtraktion. Denn Platon ſieht innerlich im Geiſte ein Künftiges, und dieſe Anſchauung iſt für ſich allein hinreichend, das Gerechte zu erkennen, weil ihr Inhalt eben nur das in der Idee Enthaltene, das Vollkommene iſt; Ariſtoteles dagegen ſieht nur das Wirkliche, und dieſes als ſolches kann noch nicht das Maaß des Gerechten ſeyn, er muß daher erſt die mannigfachen Erſcheinungen dieſes Wirklichen vergleichen, das Allgemeine aus dem Beſondern herausfinden. Allein dieſe Abſtraktion des Ariſtoteles hat den wahren Gebrauch, den negativen des Begränzens, Ordnens, Feſthaltens. Sie gewährt ihm keineswegs ſelbſt den Inhalt; dieſen ſchöpft auch er aus der Wahrnehmung, die er mit jedem Schritte neu anſtellt. Mit Unrecht wird gegenwärtig über Ariſtoteles behauptet, er erkenne den reinen, von ſinnlicher Beſonderung freien Gedanken, das logiſche

Gesetz als das Wesen und die Wahrheit der Dinge. Es ist ihm wie dem Platon der Versuch ferne', von den wirklichen Dingen abzusehen, und aus einem Gedanken die Nothwendigkeit irgend eines Daseyns herzuleiten. Auch ihm ist die Gerechtigkeit nicht ein System von Regeln, sondern ein Zustand von Menschen. Und die rechtlichen Einrichtungen haben ihr Maaß und ihre Würdigung nicht in der Folgerichtigkeit, sondern in den reellen Wirkungen, welche sie auf die Verhältnisse und auf das Empfinden der Menschen üben.

Die Grundstimmung ist gleichfalls beiden dieselbe. Der Staat ist ihnen das Erste, und die Menschen sind dem Zwecke seines Bestehens untergeordnet. Aristoteles nähert sich hierin zwar scheinbar dem modernen Standpunkte, vorzüglich durch seine Einwürfe gegen Platon. Er scheint persönliche Freiheit und Befriedigung zu wollen, da er Platon tadelt, daß er seinen Wächtern durch die erzwungene Armuth Wohlthätigkeit und eigne Mäßigung unmöglich mache, und daß er das Glück und die Vollendung des Menschen dem Staat opfere. Allein bei genauerer Betrachtung zeigt sich doch auch Aristoteles hierin von Platon nicht wesentlich verschieden. Auch er betrachtet kraft jenes Ausspruches, daß der Staat vor dem Menschen (d. i. daß der Staat der Zweck der Natur bei dem Menschen) sei, den Menschen nach seinem ganzen Daseyn als bloßes untergeordnetes Glied und Mittel des Staats ohne höhere, vom Staat unabhängige Beziehung, in der er absoluter Zweck ist. Auch ihm ist der Wille des Menschen nicht Zweck der Einrichtungen und nicht Ursache derselben. Der Edelste muß herrschen, die Andern mögen das wollen oder nicht, außerdem, sagt er, würden sie Zeus selbst, wenn er unter ihnen lebte, nur gleiches Recht mit ihnen zugestehen. Auch in seiner Verfassungs-Lehre findet sich nirgend der Gedanke eines persön-

lichen Anſpruches auf Herrſchaft oder auf Freiheit, eines erworbenen Rechts von Seite eines Fürſten oder eines Standes oder eines Volkes; ſondern nur die Fähigkeit, die Eigenſchaftung zu einem Erfolge, der für das Ganze herauskommen ſoll, iſt die entſcheidende Rückſicht. Dieſen Zug des Aufgehens des Menſchen im Staate hat alſo Ariſtoteles mit Platon der Art nach gemein, wenn er auch bei ihm in geringerem Grade und deßhalb weniger auffallend ſich findet.

Darin aber iſt Ariſtoteles dem Platon entgegengeſetzt: Platon erkennt ein Ziel, erhaben über Alles, was die wirkliche Welt mit ihren Erſcheinungen bietet, ja, wie es ſcheint, von ihr unerreichbar. Ariſtoteles erkennt kein Sollen, kein Ziel (τέλος) der Dinge, als welches die Natur dadurch als ihren Willen kund giebt, daß ſie es entweder ſelbſt ſchon erreicht hat, oder doch die Mittel es zu erreichen bietet. Seine Widerſetzung gegen Platon hat daher nicht den gewöhnlichen Sinn: „dieſe Entwürfe ſind gerecht zwar und vortrefflich, aber nicht ausführbar"; ſondern: „ſie widerſprechen den Bedingungen der Natur, ſie ſind deßhalb nicht das, was ſie, die Quelle des Ethos, will und anſtrebt, ſie ſind unwahr und ungerecht." Daher kommt die durchgehende Verſchiedenheit des Charakters und der Behandlung. — Ariſtoteles bedarf der Unterſuchung alles deſſen, was die Natur bisher gebildet, was ſich überall wechſelnd und wiederkehrend zeigt. Die mannigfaltigen geſelligen Zuſtände, den Unterſchied der Menſchen, ihrer Geſchäfte, Glücksgüter, Anlagen, ihre von vorausgegangenen Begebenheiten beſtimmten Verhältniſſe, ihre Wünſche und Triebfedern, ferner die durch natürliches Bedürfniß gegebenen Funktionen des Staats, Gericht, Regierung, Kriegsmacht, die Möglichkeit ihrer Vertheilung, Miſchung, gegenſeitigen Stellung, daraus die unendliche Mannigfaltigkeit der Verfaſſungen — alles dieſes, wie es

hervorgebracht wird, und was es selbst wieder wirkt, ist dem Aristoteles zu untersuchen nöthig, um zu finden, was sich erhält, so der Natur entspricht, das Gerechte ist. Er ist dadurch der Schöpfer der eigentlichen Staatskunst, d. i. der Wissenschaft von der natürlichen Wirkung und Gegenwirkung der Einrichtungen, die überall in gleicher oder ähnlicher Weise sich findet, und sich zu den lebendigen Bestrebungen jeder Zeit und Nation so verhält, wie die mechanischen Gesetze zu den individuellen organischen Wesen. Diese Kenntniß, welche dem Staatsmanne unentbehrlich ist, um die Mittel für seine Absicht zu wählen, bedurfte Aristoteles nach seinem Standpunkte, um daraus gerade das Ziel zu finden. — Das also ist die Grundlage und der Weg seiner Untersuchung. Er richtet damit nur Gegebenes zurechte, und findet das Resultat aus vielen isolirten Betrachtungen. Bei aller Schärfe aber dieser Untersuchung und der Wahrheit der einzelnen Beobachtungen wird die letzte Gestalt, die sich ergeben soll, — der Staat, der dem Ziel der Natur vollkommen entspräche — durchaus nicht anschaulich. Die Untersuchung gleicht einem Strom, der nach prächtigem Zuge zuletzt sich im Sande verliert. Platon hingegen bedarf aller dieser Untersuchungen nicht, um das Gerechte zu finden. Es ist ihm unmittelbar gegeben, ein Herrlicheres, als alle Vergleichung des Wirklichen gewähren könnte. Von seinem Urbilde erfüllt, schafft er neue Gestalten, er ist nur auf den einen Staat gerichtet, den vollkommenen, ihn sieht er ganz auf einmal und zeichnet ihn mit der Klarheit eines wirklichen Lebens. Wenn er im Einzelnen, wo Aristoteles so treffend ist, häufig Unpassendes, Naturwidriges behauptet, so umschwebt dafür dieses Ganze eine Glorie sittlicher Höhe, die einer ganz andern Welt angehört, als die natürliche Stärke und Wohlbehaltenheit der aristotelischen Einrichtungen.

Bei ſolchen entgegengeſetzten Ausgangspunkten müßten ſie auch durchaus zu widerſtreitenden Reſultaten gelangen. Allein es iſt eine und dieſelbe Macht, welche die natürlichen Zuſtände und Triebe wirkt, und von welcher auch das Ziel gegeben iſt, dem der Menſch und ſeine gewählten Verbindungen nachzuſtreben haben. Daraus erklärt ſich das Verhältniß zwiſchen Natur und Ethos, welches die Wirklichkeit zeigt, und damit auch das Verhältniß zwiſchen Platon und Ariſtoteles.

Die von der Natur gewirkten Zuſtände ſind dem Ethos eine nothwendige *Unterlage*. Ehe, väterliche Gewalt gründen ſich auf den natürlichen Trieb der Fortpflanzung, die Hülfloſigkeit der Kinder u. ſ. w. Als ſolche empfangen ſie aber nicht nur vom Ethos ein Geſetz, ſondern ſie legen ihm auch ein Geſetz auf, nur in verſchiedener Weiſe. Das Ethos herrſcht über die Natur durch ſeine That (aktuell), durch das, was es poſitiv will, nach ſeinen Zielen ſie ordnend, wie der Herr über den Knecht. So bildet es die natürliche Begattung zum durch und durch ethiſchen Inſtitute der Ehe. Aber die Natur giebt dem Ethos ein Geſetz durch ihre Beſchaffenheit (ſubſtantiell), durch das, was ſie iſt, wie der Knecht dem Herrn. Weil von ihr gefordert wird, ſo kann nichts gefordert werden, was ſie nicht zu leiſten vermag. Gewalt der Kinder über die Erwachſenen z. B. könnte ein Geſetz nicht durchſetzen, wenn es widerſinnig genug wäre, ſie zu wollen. Aber auch wahren ſittlichen Anforderungen wird dadurch eine Schranke geſetzt an dem Unvermögen irdiſcher Natur, und ſie werden unwahr, gleich widerſinnigen Geſetzen jener Art, wenn ſie dieſe Schranke nicht bedenken, auf deren Entfernung ſie vielmehr ausgehen ſollten. — Die natürlichen Zuſtände ſind aber auch das *Vorſpiel* der ethiſchen. Sie ſind das erſte Glied der großen Kette, welche ſodann der geſchichtliche Fortgang im Ethos ſelbſt bildet. Im Inſtinkt der Thiere, im empfindungs-

losen Trieb der Pflanze stellt sich schon dasjenige dar, was als Sittlichkeit in den verschiedenen Epochen in stets höherer Gestalt den Menschen auffordert. Dieses ist die Rechtfertigung des Aristoteles. Er darf aus dem Streben der bewußtlosen Dinge auf das Sollen der bewußten Wesen hierüber schließen, dem ununterbrochenen Klimax folgend. — Die Natur hat endlich eine Gemeinschaft mit dem Ethos außer dem, daß sie ihm Stoff und minder entwickelte Darstellung seiner Gestalten ist, darin, daß sie in den ethischen Verhältnissen, unabhängig von ihm, auf denselben Erfolg hinführt. Der Naturtrieb ist so eingerichtet, daß er rein nach seiner eigenen Beschaffenheit ein Bestimmungsgrund zur Erfüllung der Anforderungen werde, die gar nicht dieselbe Wurzel mit ihm haben. Wenn die Menschen sich absondern wollten, würde das natürliche Bedürfniß der Hülfleistung sie zum Staate treiben. Und doch ist die eigenthümliche Bedeutung des Staates nicht diese Hülfleistung. Das Bedürfniß der Sicherung fordert öffentliche Strafe, um von Verbrechen abzuschrecken. Eben diese öffentliche Strafe aber ist als gerechte Vergeltung in der höheren Ordnung der sittlichen Welt gegründet. Darauf beruht die Gemeinschaft des Platon und Aristoteles, durch welche sie, Entgegengesetztes verfolgend, nicht wollend im Ganzen doch zu ähnlichem Resultate gelangen. Platon bedarf einer Mannigfaltigkeit von Kräften und ihrer vollendeten Ausbildung für die reiche Harmonie seines Bildes; dadurch erhält er die Abstufung von Ständen. Dem Aristoteles zeigt das natürliche Bedürfniß diese Abstufung, er erhält aber dadurch auch die Fülle der Gestalt, wie Platon. Platon läßt seinen Staat nach der Idee des Gerechten streben, und folgeweise ergiebt sich auch die Glückseligkeit. Aristoteles läßt ihn bloß nach Glückseligkeit trachten, und es ergiebt sich daraus auch die Tugend. Sie sind zweien Baumeistern zu vergleichen, von

denen der eine, indem er bloß dem Zwecke des Gebäudes zu entſprechen ſucht, unbeabſichtigt ein Kunſtwerk bildet, der andere aber allen Anforderungen der Schönheit genügen will, und damit von ſelbſt auch kein Bedürfniß des Gebäudes unbefriedigt laſſen darf.

Beide erkennen auch den einen Geiſt an, der durch alles Geſchaffene waltet; aber Platon glaubt ihn unmittelbar auf einer höhern Stufe als alle gegebenen und ohne Hülfe derſelben zu erblicken; Ariſtoteles will ihn an ſeiner Aeußerung in den geringeren Stufen erkennen, und dadurch der höheren gewiß ſeyn. Das ſind auch die beiden allein wahren menſchlichen Erkenntnißwege, die ideale Beſchauung und die empiriſche*) Forſchung. Sie ſind auch gar nicht zu trennen. Platon dient immer die Betrachtung der Wirklichkeit zur Erhebung nach ſeinem Urbilde, und wäre Ariſtoteles nicht ſchon im Voraus von einer harmoniſchen Anſchauung erfüllt, ſo würde er nicht zu dieſen Reſultaten gekommen ſeyn. Es iſt nur bei einem jeden das eine oder das andere zurückgedrängt. Beide Wege ſtellen ſich ſonach gleich am Beginne der Philoſophie entſchieden dar und bewähren ſo die Einheit ihres Gegenſtandes. Nicht minder aber auch ihre eigne Unzulänglichkeit. Sicher und alles leiſtend ſcheint der empiriſche Weg, aus dem bisherigen Gange des Klimax das Geſetz ſeines Fortgangs zu ermitteln und dadurch ſeine künftigen Stufen zu beſtimmen. Allein der Fortſchritt in der Natur iſt nicht gleich einer regelmäßigen Linie, wo durch zwei Punkte der dritte beſtimmt iſt, ſondern gleich dem lebendigen Wachsthum einer Pflanze, aus deren Keim und Stamm die Blüthe und Frucht nicht erſchloſſen werden kann. Wohl müßte, wer die

*) Daß Empirie hier nicht im gewöhnlichen Sinne eines bloß paſſiven Aufnehmens ohne Beherrſchung und Durchdringung des Verſtandes gemeint iſt, bedarf wohl kaum der Erinnerung.

Bedeutung des Anfangs verstände, auch das Ende wissen. Aber eben so wahr und treffender ist das Entsprechende: wir verstehen eben diese Bedeutung des Anfangs nicht, weil das Ende uns verborgen ist. Daher kommt die durchgehende Unsicherheit und oft die Verkehrtheit der Aristotelischen Analogie. „Jedes Ganze in der Natur ist höher als die Theile." Er schließt daraus: „Auch der Staat höher als der Mensch." Allein bei jedem Naturganzen geht auch der belebende Trieb von ihm, und nicht von den Theilen aus; im Staate hingegen sind es die Menschen, welche ihn, nicht er, welcher die Menschen in Bewegung setzt. Und wer bürgt dafür, daß der höchste Beruf nicht Vollendung des Menschen ohne Staat ist, wodurch er, wie Aristoteles selbst sagt, den Göttern gleich wird? Weil die Natur für jedes Geschäft Werkzeuge bietet, die sohin gar nicht für sich, sondern für ein Anderes da sind, so hält Aristoteles die Sklaverei als Werkzeug für die Familie und ihre Versorgung gerechtfertigt. Aber ob nicht in der höhern Sphäre der freien Wesen das Daseyn eines bloßen Werkzeugs von dem Geiste verworfen werde, der es in der geringeren Sphäre eingesetzt hat, das kann jene Vergleichung nicht ergeben. Hier also ist der Sitz des Irrthums, welcher der vielbesprochenen Vertheidigung der Sklaverei zu Grunde liegt. Diese findet zwar jetzt keine Anerkennung mehr, aber das Raisonnement aus dem, was die Natur fordert, wird noch immer von vielen für untrüglich gehalten. Die höhere Stufe hat immer ein Gesetz ganz neuer Art, schon deßwegen, weil sie die höhere ist. Der Reichthum enthält wohl die Armuth, aber nicht die Armuth den Reichthum. Die Beobachtung des Vorausgehenden und des Fortgangs selbst kann daher nur leiten, bei der Auswahl bestimmen, befestigen, aber nicht für sich selbst die rechte Erkenntniß gewähren. Es ist also, damit das, was seyn soll oder seyn wird, erkannt werde,

eine unmittelbare Wahrnehmung deſſelben nöthig, weil es ſelbſt erſt das Vorhergehende verſtändlich macht, nicht durch jenes gegeben iſt — das iſt die ideale Anſchauung. Allein ſie iſt eine beſondere Gabe und verſpricht ihrer Natur nach nur ein begränztes Wiſſen. Wenn das Auge nur durch die Sonne ſieht, ſo wird es nur das erblicken, was Helios wollend ihm mehr oder minder beleuchtet. So auch, wenn der Geiſt durch die Idee, die nicht er ſelbſt iſt, die Kraft das Gute zu erkennen empfängt, ſo iſt ſeine Erkenntniß davon abhängig, wie weit jene ihre Strahlen in die Welt und an ſein Auge ſende. Und bis jetzt hat ſie dem Sterblichen noch nicht den vollen Glanz ihres Lichtes vergönnt. Platon ſelbſt, der bis auf dieſen Tag den Ruhm des erhabenſten Gemüthes behauptet, das je der Philoſophie ſich zugewendet, iſt gleichſam nur von einem Strahle deſſelben getroffen. Die Geſchichte nach ihm hat höhere Gedanken, ein Leben von edlerer und tieferer Bedeutung hervorgebracht, als er es geahnet, und er hat ſein Bild ſogar vor unwahren, trübenden Zügen nicht bewahren können. — — Durchdringen ſich nun aber Empirie und ideale Anſchauung, ſo werden ſie die Erkenntniß wohl dem Grade nach ſteigern, aber nicht ſie aus einer mangelhaften zu einer vollkommenen machen.

Es entſteht nun die Frage: Woher kommt es, daß dieſe beiden Wege hier vereinzelt, ſogar feindlich erſcheinen? Wie kommt Platon dazu, das Wirken der gegenwärtigen Natur nicht ſelbſt zu befragen, ja zum Theil ihren Bedingungen entgegen ſeinen Staat zu entwerfen, und noch mehr Ariſtoteles, ſich abzuſchließen gegen ein Höheres, und mit der mangelhaften Welt ſich zu begnügen? — Das erklärt ſich nur aus dem Mangel des *geſchichtlichen Charakters* in der griechiſchen Philoſophie. Von beiden wird ein Trieb angenommen, der in gleichzeitigem Fortgange von den unterſten Stufen der bewußt-

losen Natur bis zu der höchsten des Menschen und Weisen zu einem Ende wirksam ist. Aber die gleiche Stufenfolge in der Zeit, der Fortschritt der Generationen und Weltepochen, und vollends die zukünftige Umwandlung der Bedingungen selbst, unter welchen der Mensch auf Erden steht, ist außer ihrer Beachtung. So fehlt die Verbindung des gegebenen Zustandes und seiner Unvollkommenheit mit dem Geforderten und seiner Vollendung, und die eine oder die andere Einseitigkeit ist unvermeidlich. Platon hält daran fest, daß das Vollendete seyn soll. Nun findet er kein Verhältniß der Wirklichkeit zu ihm, diese mit ihren Mängeln erscheint als zufällig, oder doch unerklärt; sie kann ihn also weder belehren, noch ist ein Grund da, sie zu berücksichtigen. Aristoteles hingegen hält daran fest, daß das Wirkliche keine Vollkommenheit gestattet. So erscheint ihm denn als das Höchste, als die letzte Aufgabe selbst — das Unvollkommene. Er geräth dadurch in den Widerspruch: Die Natur strebt nach Vollendung, und hat doch wieder das Gesetz in sich, Vollendung nicht zu erreichen.

Dritter Abschnitt.

Das Ethos der Griechen.

Religiöser Standpunkt der Griechen. Daraus: Ungeschichtliche Ansicht der Welt und des Ethos — Mangel der Caritat — freie Staatenbildung — Objektivität des Ethos — Mangel des Begriffs der persönlichen Befugniß. — Objektiver Charakter der griechischen Philosophie.

Als gemeinsame Charaktere der Rechtsphilosophie des Platon und Aristoteles haben sich ergeben: die selbstständige außer der menschlichen Vernunft seyende Ursache des Ethos — der Mangel des geschichtlichen Princips — das Vorherrschen des Staats

über den Menſchen, deſſen Glück, Freiheit, ſittliche Vollendung ihm aufgeopfert wird. Schon die Gemeinſchaft unter dieſen beiden Denkern und der Gegenſatz, den ſie theils gegen ältere, theils gegen neuere Anſicht bilden, iſt Beweis, daß dieſe Züge nicht das Ergebniß einer beſondern Schlußfolge ſind, ſondern einer beſondern Beſchaffenheit ihres Geiſtes — der Bildung ihrer Nation.

Wenn die Beweggründe, welche ſich in der verſchiedenen Thätigkeit eines Volkes in verſchiedener Art äußern, auf ihren gemeinſamen Urſprung zurückgeführt werden ſollen, ſo wird dieſer nirgend eher zu ſuchen ſeyn, als in den höchſten Vorſtellungen deſſelben, in dem Bewußtſeyn ſeines Verhältniſſes zur Gottheit. Den Griechen ſind nun die Götter in ihrer Perſönlichkeit keineswegs die höchſten Lenker der Dinge. Die Begebenheiten wirkt über ihnen das blinde Schickſal. Die ſittliche Welt aber ſteht unter der Herrſchaft der Ideen, der höchſten Gedanken oder Geſtalten des Guten, Schönen, Erhabenen. Das Schickſal und die Ideen, ihrer ſelbſt nicht bewußt, von andern nicht beſtimmt, ſich ſelbſt nicht beſtimmend, ſetzen alles in Bewegung und führen das Scepter über Götter und Menſchen. Dieſe Denkart iſt keineswegs die urälteſte, die anfängliche der Menſchheit. Es möge erlaubt ſeyn, ſie mit einer andern zu vergleichen, die, in der älteſten Urkunde niedergelegt, in höherer Geſtalt der neuen Welt überliefert, noch bei uns der Inhalt des öffentlichen Glaubens iſt, und vielleicht auch bei denen, welche nicht an ihren göttlichen Urſprung glauben, als der Prototypus des Menſchen zu gelten Anſpruch hat. — Nach jüdiſcher Vorſtellung iſt es der perſönliche Gott, der, durch nichts beſchränkt, nach ſeinem freien Willen die Schickſale regiert und den Menſchen ihr Ziel ſetzt. Außer ſeinem Willen giebt es keinen Grund der ſittlichen Gebote. Alle Einrichtungen und Vorſchriften tragen den Stempel

der Machtvollkommenheit: „Ihr sollt nicht fälschlich unter einander handeln, denn ich bin der Herr!" Gut und bös ist es nur, weil er es wollte oder verbot, denn Sein allein ist die Herrlichkeit. Es hat sich also bei den Griechen dieser Glaube völlig in den entgegengesetzten umgekehrt, wie das in Platons Euthyphron einmal entschieden ausgedrückt ist: „Das Fromme ist nicht das Fromme, weil die Götter es lieben, sondern die Götter lieben es, weil es das Fromme ist." Dieß ist eine Spaltung des göttlichen Wesens in noch anderer Art, als sie der Polytheismus mit sich führt. Es zerfällt nämlich nicht nur in verschiedene Götter, sondern die Persönlichkeit selbst, der Wollende und der Inhalt seines Willens, das Gewollte, sind von einander losgerissene, selbstständige Mächte, und dieses, das bloße Erzeugniß, über jenen, seinen Erzeuger, gesetzt. Denn was den Griechen als Schicksal, als Idee über Gott erscheint, ist doch in Wahrheit nur, was er beschlossen, was er als Aufgabe und Ziel vorgesteckt hat. — Das höchste Daseyn hat damit aufgehört ein freies bewußtes zu seyn, es ist herabgesunken. Aber der Mensch in der Mitte dieser getrennten Mächte ist gestiegen, freier geworden. Er scheut das Geschick nicht, denn es kann ihm nichts anhaben, als was es selbst nicht abhalten kann. Es vermag sich seiner so wenig zu erbarmen, als über ihn zu zürnen. Die Götter aber trifft die gleiche Nothwendigkeit mit ihm, und der Heros ermuntert sich zu den gefahrvollen Thaten des Ruhms, weil ja doch Götter und Helden ihr Loos erfüllen müssen. Sie stehen auch unter denselben sittlichen Gesetzen, und das Maaß, das er als das seinige erkennt, wagt der Grieche auch an seine Götter zu legen. So meistert nach Herodots Erzählung ein edler Kymäer den Gott, weil er seiner Vaterstadt den unedlen Rath zur Auslieferung des Gastfreundes ertheilt, indem er auch die Schützlinge des Gottes, die im Haine

niſtenden Vögel, aufſcheucht. Es entſteht die menſchliche Größe, die in freier That das unfreie Schickſal überwindet, und ſelbſt die trotzige Größe des Prometheus, der ſich gegen die unſterblichen Götter auflehnt, ein Charakter, in dem der Orientale nicht die Größe, ſondern nur den Gräuel erblicken würde.

Damit, daß eine bewußtloſe Macht über die Götter geſtellt iſt, iſt von ſelbſt das geſchichtliche Princip eingebüßt. *Geſchichte iſt nur das Werk des Handelnden.* Das Schickſal und die Ideen ſind bloß ein *Seyendes* von Ewigkeit zu Ewigkeit in ihnen iſt nicht Entſchluß, nicht That, nicht Fortgang. Im Judenthum zeigen nicht bloß die menſchlichen Schickſale eine Geſchichte, ſondern auch das Waltende über ihnen. In den Begebenheiten iſt alles Vorausſicht, Vorbereitung zu einer künftigen Beſtimmung, alles Reſultat der Wechſelwirkung des freien Handelns des Menſchen gegen Gott und des nicht minder freien Handelns Gottes gegen die Menſchen. Die jüdiſch-chriſtliche Erzählung im Ganzen ſtellt ſich als ein großes überdachtes Drama dar, das Urbild aller Tragödie, weil es die göttliche Tragödie iſt. Die ſittlichen Gebote ſelbſt ſind eine Geſchichte. Es gilt kein in ſich geſchloſſenes Ideal als Norm für die mannigfachen Verhältniſſe, die ſich außer ihm bilden, ſondern Er, der allein Quelle des Ethos iſt, ertheilt für jede Begebenheit, indem ſie ſich zuträgt, zugleich das Geſetz, denn es trägt ſich keine zu, in der nicht ſein Wille gegenwärtig wäre. Jehovah ſelbſt ordnet an, wo vertilgt, wo geſchont werden ſoll. Auch die Verſagung gegen das unbegreifliche — wie Neuere ſagen würden, unmenſchliche — Gebot trifft der göttliche Zorn. Und ungeachtet auch eine dauernde Einrichtung und Geſetzgebung beſteht, würde dennoch das jüdiſche Ethos nicht erſchöpft, ja das Weſentlichſte in ihm nicht bezeichnet ſeyn, wenn die individuellen Gebote, die durch die ganze Geſchichte durchziehen und

sie bilden, mangelten. Es kann daher, wie jede Geschichte, nur durch Erzählung dargestellt werden. Endlich in der Erlösung erreichen alle Ereignisse ihre Erfüllung und das Gesetz seine Umwandlung, seine neue, früher verhüllte Gestalt. Die freie Lenkung und Vorherbestimmung hebt den Widerspruch der Ungleichheit zwischen Anfang und Ende, und der Verkündiger der Wahrheit, da er ein neues Reich gründete, sagte dennoch: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ — Die griechische Ansicht aber sieht ihre Begebenheiten vor sich gehen, ohne Leitung nach einem Ziele, einen ewig wiederkehrenden Wechsel der Dinge. Die Urbilder, mit ihnen die sittlichen Anforderungen, sind von Anfang an dieselben, welche sie in der Folge sind. In stets gleicher Weise strebt der Mensch nach ihnen, und vermag nicht, sie zu erreichen. Es ist der Widerspruch nicht zu erklären: die Ideen mußten die Welt schon von Anfang an sich entsprechend machen, wenn sie die Macht über sie haben, und wenn die Ideen vollkommen sind, müßte auch die Welt es seyn. Aristoteles setzt daher ihren eigenen Inhalt herunter. Er ist vielleicht der erste Philosoph, der zu der trüben Ergebung in die unvermeidlichen Schranken der gegenwärtigen Natur als einer ewigen gelangt ist. Ein größerer Schwung hebt Platon über seine Nation, sein lebendig strebender Geist konnte den selbstbewußten Schöpfer und die letzte Vollendung der Dinge nicht entbehren. So schließt er die Republik mit der Aussicht auf eine jenseitige Zukunft, welche ihm allein den Widerspruch löst. Aber im wissenschaftlichen Gebrauch steht er hierin auf gleicher Linie mit Aristoteles. Beide beachten nicht den Fortgang in der Geschichte, um auf den Inhalt der Idee zu schließen. Beiden ist das Ethos eine von Ewigkeit zu Ewigkeit fertige Gestalt, der die Handlungen als ein außer ihr Liegendes entweder entsprechen oder widersprechen. Und der Gott kann auch nach

Platon nicht durch Gebete gerührt werden; weil er von der Idee der Gerechtigkeit nicht abweichen kann. — Ein Ethos, das, die Verhältniſſe und Begebenheiten ſelbſt erzeugend, zugleich mit ihnen die Norm ſchafft, das ſich ſelbſt in einer ununterbrochenen Steigerung zu ſeiner endlichen Geſtalt bewegt, und daher für die verſchiedene Zeit und die verſchiedene Begebenheit ein anderes ſeyn kann ohne Widerſpruch — ein geſchichtliches Ethos kann ſeinen Grund nur in dem freien und überall gegenwärtigen Willen des perſönlichen Gottes haben. So iſt alſo in der griechiſchen Philoſophie, obwohl ſie ein poſitives und inhaltvolles Princip der Dinge anerkennt, dennoch ſchon der Anfang der ungeſchichtlichen Anſicht, da die Urſache der Welt und des Ethos unfrei, thatlos, als ein bloß Seyendes erſcheint. Dieſe Anſicht erreicht in der neueren, abſtrakten Philoſophie ihr Aeußerſtes, und beurkundet hier um ſo deutlicher ihre Unwahrheit, wo ſie denn zu jener uralten geſchichtlichen Anſicht, der jüdiſch-chriſtlichen, die im Leben zu gelten nie aufgehört hat, auch die Philoſophie zurückzukehren nöthigen wird.

Caritat iſt der eigenthümliche Zug des Orients. Sie iſt das Ziel aller jüdiſchen Gebote, die ausgenommen, welche ſich eben auf das geſchichtliche Verhältniß des Volkes zu Gott gründen, als z. B. die Ausführung aus Aegypten, die Ertheilung des Geſetzes u. ſ. w. Die göttliche Liebe erſtreckt ſich auf alles Lebendige, vom Thiere aufwärts zum Sklaven, Fremdling bis zum Sohne des auserwählten Volkes. Aber Caritat iſt nur von Perſon zu Perſon. Das Schickſal und die Ideen ſind ohne Empfindung. Selbſt der eiferſüchtige Gott des alten Bundes hemmt die Strafe im vierten Geſchlecht, während er ins tauſendſte ſegnet. Aber die griechiſche Rächerin der Sitte ſchreitet erbarmungslos über die Erde. Selten befreit nach langer Qual irgend ein Gott, ins Mittel tretend. Nur die Größe der

der Heroen ist erhaben über die Nemesis durch die Sühne freien Untergangs. Hier hört denn Carität auf die Triebfeder zu seyn, die Ideen können sie nicht fordern, nicht erwiedern, denn sie ist nicht ihr Wesen. Sie verschwindet zwar nicht; aber sie wird etwas Anderes als sie ursprünglich und eigenthümlich ist. Nämlich nicht die Person selbst, sey es Gottes oder der Menschen, ist ihr innerster Beweggrund, sondern die Schönheit des eignen Handelns. Daher erklärt sich die Härte Platons, die Unmenschlichkeit spartanischer Einrichtungen und im Allgemeinen der Mangel in Griechenland an Gesetzen, welche das Wohlbefinden der Menschen zu ihrer letzten und energischen Absicht hätten. Das ist vielleicht überhaupt der Gegensatz morgenländischer und abendländischer Tugend. Jene hat ihre letzte Quelle und ihr letztes Ziel immer nur in einer Persönlichkeit; diese aber erglüht auch für die Hoheit eines Gedankens, Recht, Staat, Kunst, Ehre, so daß selbst Stolz oder hartnäckige Behauptung eignen Anspruchs als Pflichten gelten können.

Das griechische Leben, kann man sagen, ist das erste Erstaunen der Menschheit, da der Herr die Furcht seines Angesichts von ihr nahm, und sie frei und erwacht den unermeßlichen Glanz der Welt vor sich sieht. Sie ist in ihn versunken, außer ihr selbst gesetzt. In der geistigen Welt diese Schönheit darzustellen, wie sie in der physischen ausgeprägt ist, wird die Aufgabe der Menschen und der Staaten. Hier zuerst ist dem Menschen ein Geschäft übertragen, hier zuerst freie Staatenbildung. Er trennt sich von den göttlich gegebenen Formen des Lebens (theokratischer Verfassung), um selbst nach göttlichem Vorbilde neue zu schaffen. An die Stelle des blinden leidenden Gehorsams tritt die eigne freie Nachbildung. Du sollst die Gränzen der Dinge, die ich zog, die Stufenfolge in der ganzen Natur nicht verwischen, sondern heilig halten! — ist der Gedanke, der in einer Reihe jüdischer

Satzungen ſich kund giebt: „Daß du dein Vieh nicht laſſeſt mit anderlei Thier zu ſchaffen haben; und dein Feld nicht beſäeſt mit mancherlei Saamen; und kein Kleid an dich komme, das mit Wolle und Leinen gemenget iſt.“ Die Ordnung beſchränkt ſich nicht auf die unbewußte Natur, auch unter die Menſchen ſchreitet ſie, ſondert Prieſter und Levit und bildet die Architektonik von Kaſten, welche der ganze Orient darſtellt. Derſelbe Gedanke nun iſt es, welcher Platon beſtimmt, die Entwicklung mannigfacher Kräfte, ihr Maaß und ihre Abgränzung als die Gerechtigkeit des Staats zu betrachten. Aber dort iſt es die von Gott geſchaffene Schönheit, welche vorgefunden und heilig gehalten wird; hier iſt es Schöpfung einer neuen, welche nach jenem Vorbilde gefordert iſt. Daher nicht Berückſichtigung in der Natur, ſondern in den ſelbſtgebildeten menſchlichen Verhältniſſen, Vertheilung nach der Fähigkeit, eine Ausſcheidung und Verbindung, die er ſelbſt begreift, wie er ſelbſt ſie vornahm. Dort iſt die Einheit der abgegränzten Glieder durch die göttliche Abſicht in der ganzen Schöpfung gegeben; hier muß der Menſch ſelbſt ſie erſt ſchaffen — *er findet ſie im Staate*. — Der Staat des Platon, in welchen das Sprichwort jedes Mährchen verſetzt, bewährt ſich hier als daſſelbe Vorbild, welches alle griechiſchen Staaten anſtrebten. So ſtellt der ſpartaniſche Staat einen lebendigen von *einem* Geiſte beſeelten Körper dar, der wie mit *einem* Willen alle Sehnen zum Kampfe ſpannt. Ein reicheres Leben entwickelt der athenienſiſche. Kunſt, Philoſophie, Familienverbindung, Handel, Schifffahrt, Gewerbe, alle Sphären menſchlicher Thätigkeit ſind hier erfüllt und jeglicher ihr eignes Daſeyn geſichert, wie ihre Natur es fordert. Eine Menge von Obrigkeiten und Gerichten, deren jeder die Fürſorge eines beſtimmten Weſens übertragen iſt, breitet ſich über den Staat aus. In der Verſchiedenheit ihrer Bildung, ihrer Solennitäten,

des Gebäudes ihrer Zusammenkünfte und endlich des leitenden Interesse ihres Gegenstandes gewähren sie ein reiches Bild, im rechten Maaße aber erhält sie der eine Schirm, unter dem sie alle ruhen, das höchste Gericht des Areopagus.

In dieser Hingerissenheit war nicht Raum, am eignen Daseyn fest zu halten. Der Mensch wird sich nur als Theil des Ganzen inne, von dem er sich in keiner Beziehung, nicht in That, nicht in Gedanken absondern kann. Ein unwiderstehlicher Drang treibt ihn in seinen Rhythmus einzugreifen. — Das Ethos erscheint nicht als Aufgabe des Einzelnen, sondern des Ganzen, es ist ein Allgemeines (Objektives), an die Welt gerichtet; den Menschen trifft es nur als Glied derselben. Es fordert daher nicht sein Handeln (für sich betrachtet), sondern das Bestehen der sittlichen Ordnung im Ganzen, die Reinheit der geistigen Welt. Darum verfolgt die Nemesis auch die unfreiwillige That. Und dem ist des Verderben unvermeidlich, der in den Kampf widersprechender Pflichten gerathen. Wie er auch wähle — Orestes mag den Vater ungerächt lassen, oder die Mutter morden — immer entsteht durch ihn entweder eine Lücke oder ein Mißklang in der sittlichen Welt, und sie muß ihn ausstoßen. So sinken in der Vorzeit die alten Königshäuser, so fällt in der geschichtlichen Zeit Timoleon in Geisteszerrüttung, die Strafe des wiewohl unvermeidlichen Mordes. — Auch den Staat fordert das Ethos nicht von den Einzelnen, daß sie ihn bilden, sondern von der Welt, daß er bestehe. Er soll seyn und eine bestimmte Gestalt darstellen. Erst aus dieser ergeben sich die Pflichten der Bürger, und nicht umgekehrt aus den Pflichten der Bürger die Gestalt des Staates. Daher giebt es ethische Anforderungen, die kein Mensch, für sich betrachtet, als die seinigen erkennen dürfte, z. B. die Bildung von Ständen, und die Vollkommenheit des Staates ist das Erste, was seyn

ſoll, dann erſt die des Menſchen. Denn er ſelbſt im Ganzen iſt das Subjekt des Ethos. Daher die unnatürliche Beſtimmung der Weiber bei Platon, die Verbannung der Poeſie und Aehnliches.

Von Recht in unſerem Sinne, nach welchem jemand innerhalb einer Sphäre ſoll ſchalten und walten können, wie er ſelbſt es will, iſt hier keine Vorſtellung. Nirgend ſetzt der Grieche den Fuß außer der Welt, der er angehört, ſeinem Staate. Griechiſche Freiheit iſt nicht, wie römiſche, Schutz der freien Verfügung über einen beſtimmten abgeſchloſſenen Gegenſtand, ſondern idealer Antheil an dem Handeln des Staats. Daß im platoniſchen Staate, in Sparta individuelle Freiheit aufgehoben iſt, ſtellt ſich von ſelbſt dar. Das attiſche Recht konnte zwar bei dem lebhaften Handel und Wandel die Privatbeſtrebungen nicht ohne ihnen entſprechende Normen laſſen. Aber dennoch regelt es ſie nicht nach dem privatrechtlichen Principe, d. i. nach dem Willen der Menſchen, ſondern ſtrebt, ſie ihren eignen innewohnenden Ideen gemäß zu geſtalten, wie dieß leicht nachzuweiſen iſt. Daß der Begriff perſönlicher Berechtigung den Griechen durchaus fremd iſt, zeigt aufs deutlichſte eine Stelle im erſten Buche der Republik des Platon. Unter allen möglichen Beſtimmungen des Gerechten, welche hier verſucht werden ſollen, kommt er auch zu der, es beſtehe darin, „daß jedem das ihm Zukommende gegeben werde.“ Man glaubt hierin das Römiſche: suum cuique tribue, und ſohin Recht und Anſpruch in unſerem Sinne zu entdecken. Allein wie Platon dieſen Satz genauer unterſucht, findet er in ihm, daß den Freunden wohl, den Feinden aber wehe gethan werden müſſe. Unter dem Zukommenden (προσῆκον, suum) iſt alſo nicht etwas gemeint, worüber jemand nach eigenem Willen verfügen, es ſich aneignen oder es ungebraucht laſſen dürfte; ſondern ein ſolches, das ihn mit

Nothwendigkeit nach einem andern Maaße als seinem Willen, ja selbst gegen denselben trifft. Böses zu leiden, kann kein Recht der Feinde seyn; es ist also auch nicht als Recht der Freunde verstanden, daß sie Gutes erhalten. Nicht die schirmende Gerechtigkeit bezeichnet jene Bestimmung gleich der römischen Rechtsregel, sondern die vergeltende.

Das ist der objektive Charakter des griechischen Wesens: Das Ethos ergeht an die gegenständliche Welt und fordert ihre, nicht des einzelnen Menschen, Vollendung, und das Handeln soll in keinem Punkte bloß von seinem eignen Willen, sondern überall von der Ordnung über ihm bestimmt werden. Derselbe Charakter geht durch die Wissenschaft. So wie hier die allgemeine Frage nach der Ursache und dem Ende der Dinge sich aufdringt, so zieht sich der Forschende keineswegs in die eigne Brust zurück, um hier verschlossen gegen alles Aeußere die Antwort zu finden. Sein Denken bewegt sich stets in dem großen Gegenstande der Welt, die ihn umfängt und die er in unbefangener Beschauung in sich aufnimmt. Den Zusammenhang in den Dingen selbst, den Verstand, der sich in ihnen ausprägt, verfolgt die Forschung. Sie hat nicht die Anforderung, ja nicht das Zugeständniß, eine Lösung zu suchen vor aller Rücksicht auf dasjenige, was gelöst werden soll. Daher hat die griechische Philosophie die freie lebensvolle Behandlung. Sie zieht den ganzen Reichthum der Schöpfung in sich herein, sie ergreift das Werden und Wachsen, das Wandeln und Vergehen in der ganzen Mannigfaltigkeit und Bewegtheit, wie sie das Leben selbst darstellt. Von dieser Welt, welche sie außer der Vernunft des Betrachters anerkennt, mußte sie denn auch zu einem Principe derselben, welches außer seiner Vernunft besteht, zu einem objektiven Principe gelangen, Wasser, Feuer, dem Naturzweck, der Idee. Sie gesteht diesem eine eigenthümliche

Beſchaffenheit und Wirkungskraft zu, ſo wie ſie es für nöthig hält, um die Welt zu erklären, nicht ſo, wie das Denken ohne Betrachtung der Welt bloß nach ſeinem eignen Weſen ſtatt nach dem ihrigen es fordert.

In der neuern Philoſophie zieht ſich der Denker in ſich ſelbſt zurück, er erhält das ſubjektive Princip, ſeine Vernunft. Daher der Formalismus. Aber er findet in ſich auch Freiheit und Perſönlichkeit. Und wenn er ſich endlich doch genöthigt ſieht, zur Anerkennung des ſelbſtſtändigen Daſeyns außer ihm zurück zu kehren, ſo wird er daſſelbe nicht mehr in griechiſcher Weiſe betrachten können als von der Idee oder dem Naturgeſetze zuſammengehalten, ſondern als das Werk des freien handelnden Gottes.

Anhang

zum erſten Buch.

Die Römer.

Die römiſche Weltepoche enthält einen großen Fortſchritt des rechtlich-politiſchen Bewußtſeyns: ſowohl den Gedanken der reinen Rechtsordnung, die zwar durch ſittliche Ideen beſtimmt, doch nicht durch die ſittlichen Motive des einzelnen Falles gebeugt werden darf, als auch den Gedanken der Berechtigung (des Rechts im ſubjektiven Sinne), der indeſſen hier noch nicht wie zu unſerer Zeit als Gedanke des Menſchenrechts (im wahren oder falſchen Sinne), ſondern bloß als Gedanke des erworbenen Rechts, des nach der Rechtsordnung zuſtehenden Rechts erſcheint. Aber die römiſche Weltepoche enthält deſſen ungeachtet keinen Fortſchritt des Bewußtſeyns über die tiefern Gründe und Ideen

des Rechts, keinen Fortschritt der Rechtsphilosophie. Hierin haben sich die Römer bloß die Erzeugnisse griechischer Bildung angeeignet. Cicero, der Hauptschriftsteller in diesem Gebiete, entlehnt alle Begriffe und Principien von Platon und Aristoteles ohne irgend einen wesentlich neuen Gedanken. Selbst jenen, der im Nationalbewußtseyn lebte, die subjektive Berechtigung, bringt er nicht zur wissenschaftlichen Erkenntniß, ist sich hierin nicht einmal des Gegensatzes gegen die Griechen bewußt. Die Untersuchungen in seinen rechtsphilosophischen und politischen Schriften*) drehen sich weitläufig um die beiden Fragen: die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes und die beste Staatsverfassung. Die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes (lex aeterna) behauptet er, wie das auch schon von den Griechen geschehen, namentlich gegenüber der Läugnung des Karneades; aber er bleibt gleichfalls bei dem Allgemeinen stehen, daß die Sitte überhaupt etwas Wahres, Selbstständiges, nicht ein Erzeugniß der Klugheit sey, und geht nicht dahin fort, sich auch insbesondere mit der Existenz eines natürlichen Rechtsgesetzes zu beschäftigen, was doch dem Römer so nahe gelegen hätte. Auch die Untersuchungen über römische Staatsverfassung ruhen auf der Basis der griechischen Staatswissenschaft, nur daß Cicero der vaterländischen Umgebung gemäß zu dem Resultate kommt, die gemischte Verfassung, für die er die römische hält, als die vollkommenste zu erklären. Auch die stoische Ethik hat bei den Römern mehr eine eigenthümliche Stärke der Bethätigung als eine eigenthümliche wissenschaftliche Fassung erhalten, und sie betrifft mehr die Seite der Moral als die Ordnung des socialen Zustandes, die rechtsphilosophischen oder politischen

*) Es kommen hier besonders die beiden Schriften des Cicero: de republica und de legibus in Betracht.

Probleme. Man könnte an ihr nur das Moment der allgemeinen Menſchlichkeit hervorheben, das ſie beſonders ſpäter in der Geſinnung verbreitete (z. B. Seneka, Mark Aurel); doch iſt dieſes nicht bloß im Leben, ſondern auch in ihrer Lehre ſelbſt nicht geſtaltend geworden für die rechtlichen und ſtaatlichen Einrichtungen.

Viel wichtiger als die philoſophiſchen und politiſchen Schriftſteller der Römer ſind deßhalb für den weltgeſchichtlichen Fortgang der Rechtsideen ihre rechtlichen Geſtaltungen ſelbſt und zum Theil deren Auffaſſung bei den poſitiven Rechtsgelehrten. Hiervon iſt an andern Orten dieſes Werks, beſonders in dem Anhang zum Privatrecht „über den Werth des römiſchen Rechts“ *) ausführlich gehandelt, und kann deßhalb hier ſofort zu der nächſten Periode, die wirklich neue wiſſenſchaftliche Ideen bietet, der Rechtsphiloſophie des Mittelalters, übergegangen werden.

*) S. II. Band, 1. Abth. S. 509.

Zweites Buch.

Theokratische Rechtsphilosophie.

(Das Mittelalter.)

Erster Abschnitt.

Augustinus.

Spekulative Auffassung der Weltgeschichte. — Ansicht vom Staate. — Praktisch-politische Tendenz. — Beurtheilung.

Es ist unter den Kirchenvätern besonders Augustinus, der das Christenthum in wissenschaftlicher philosophischer Darstellung gegenüber der antiken Philosophie geltend machte, er ist vorzugsweise der Begründer christlicher Spekulation, und er ist bestimmend für das ganze Mittelalter in Wissenschaft und Lebensgestaltung geworden.

Der Grundgedanke seines Buches vom Staate Gottes (de civitate Dei) ist die Entgegensetzung eines himmlischen Staates (civitas Dei, civitas coelestis) und eines irdischen Staates (civitas terrena), gegründet auf den biblischen Gegensatz der Kinder Gottes und der Kinder der Welt; aber in einer spekulativen Ausbildung. Er faßt nemlich diesen Gegensatz nicht als bloße Beschaffenheit der einzelnen Menschen, sondern als weltgeschichtliche Oekonomie, es ist der Gegensatz zweier zusammen-

hängender organiſirter Bereiche von Geſinnungen, Beſtrebungen, Aufgaben, aber auch von Einrichtungen, Fügungen, Weltgeſtaltungen, die ſich durch das irdiſche Leben durchziehen. Es iſt, wenn man den neuern Ausdruck gebrauchen will, eine Konſtruktion der Weltgeſchichte. Er beginnt die Aufzeigung dieſes Gegenſatzes bei Kain und Abel, und führt ihn einerſeits durch die Profangeſchichte, die Weltreiche der Aſſyrer, Perſer, Griechen, Römer, anderſeits durch die heilige Geſchichte der Patriarchen, der jüdiſchen Richter, Könige, Propheten bis auf die Erſcheinung Chriſti und die chriſtliche Kirche. Das Ende iſt die ewige Verherrlichung des Gottesſtaats und der Untergang und die Verdammniß des irdiſchen Staates.

Der Ausdruck: Staat (civitas) wird in beider Beziehung nur ſymboliſch („mystice") gebraucht, und es fragt ſich daher, wie der wirkliche Staat auf Erden, der bürgerliche Verband ſich zu dieſen beiden Staaten verhalte? Darüber ſind die Aeußerungen des Auguſtinus nicht klar, ja im Einzelnen vielleicht ſogar widerſprechend; dennoch laſſen ſich die Gedanken, die ſeine Geſammtauffaſſung hierin bilden, mit Sicherheit erkennen.

Der bürgerliche Staat iſt ihm nicht daſſelbe mit dem „irdiſchen Staate" (civitas terrena), obwohl er die Bezeichnung civitas terrena in gleicher Weiſe abwechſelnd bald für das Reich der Weltlichgeſinnten, bald für den Staat gebraucht. Denn er erkennt an, daß der Zweck des Staats, der irdiſche Friede (im Gegenſatz des ewigen Friedens), an ſich nichts Verdammliches iſt, und auch die Chriſten dieſen Frieden wünſchen und gebrauchen müſſen, ſo lange die Sterblichkeit dauert, daß ſie eben deßhalb auch dem Staate Gehorſam ſchuldig ſind und hiefür mit den Irdiſchgeſinnten Gemeinſchaft haben ſollen *). Danach kann

*) August. de civitate Dei lib. 15, cap. 4. lib. 19, cap. 14. 16. 17.

er doch offenbar nicht etwas schlechthin Böses seyn, wie die Weltgesinnung, und kann auf ihn nicht passen, was von dem „irdischen Staat" gesagt ist, daß er mit dem Teufel unter das ewige Gericht fallen werde*).

Aber dennoch bringt er den Staat in die engste Verbindung mit dem irdischen Reiche. Es ist ihm der Staat, und zwar nicht bloß die gegenwärtige Beschaffenheit des Staates, sondern die Existenz eines Staates überhaupt, schlechthin Folge der Sünde**), und darum auch eine bloße Nothanstalt, eine Arena der Leidenschaften und eine Unterdrückung der Schwachen durch die Mächtigen. Dem entsprechend betrachtet er auch das Interesse am Staate als ein rein weltliches. Die Gründung der Staaten gehe deßhalb überall von den Irdischgesinnten aus; die Himmlischgesinnten haben keine Sorge um ihn. So sey der erste Staat durch Kain, den Urrepräsentanten des irdischen Reichs, gegründet — (Kain bauete eine Stadt) — während Abel ein Fremdling auf Erden war und auswanderte***). Eben so sey der Staat κατ' ἐξοχήν, der römische, durch Romulus gegründet, der, ein Irdischgesinnter, gleichfalls den Bruder mordete, und ein Typus von Kain ist. Während die antike Ansicht den Staat als das Höchste im Menschenleben erachtet, so Augustinus im äußersten Gegensatze hiezu als eine für den wahren Menschen tief untergeordnete Sache. Dabei ist nicht außer Acht zu lassen, wie sehr die Pflege oder bez. Zulassung des heidnischen Gottesdienstes, welchen Augustinus in der Wirklichkeit vorfand, für sein Urtheil bestimmend war †).

---

*) „Aeternum supplicium subire cum diabolo", lib. 15, cap. 1 u. 4.

**) Lib. 19, cap. 15.

***) Lib. 15, cap. 1.

†) Vgl. lib. 11, cap. 1 und lib. 19, cap. 21.

Nichtsdeſtoweniger aber macht er wieder mit aller Energie geltend, wie nur die göttliche Providenz die Bildung der Staaten und ihre Schickſale beſtimmt*), und er unternimmt es ſogar theilweiſe, die ſittlichen Beweggründe dieſer Providenz in der Lenkung der Weltſchickſale aufzuzeigen. So namentlich führt er in umfaſſender Erörterung durch, wie den Römern das Weltreich von Gott um ihrer bürgerlichen Tugenden willen zugetheilt ſey**).

Solcher Würdigung des Staates iſt es entſprechend, daß Auguſtinus die eigentlich politiſchen Aufgaben deſſelben kaum beachtet und ſeine Hauptaufgabe nur in den Schutz der Kirche ſetzt. Das und nur das erſcheint ihm als die wahrhaft ethiſche Bedeutung des Staats, begreiflicherweiſe weil er dadurch in den Dienſt des himmliſchen Reichs (civitas coelestis) tritt. Das praktiſche Ziel in Auguſtinus' Staatslehre iſt darum die Aufrechthaltung der kirchlichen Vorſchriften und die Abhaltung und Beſtrafung der Irrlehrer durch die äußere Macht der Obrigkeit; das iſt der Gedanke, von welchem Auguſtinus am lebhafteſten erfüllt iſt und durch den er für die nachherige Geſtalt der Chriſtenheit ſo beſtimmend geworden iſt***).

Es geht durch dieſe geſammte Auffaſſung die wahre mit der chriſtlichen Offenbarung gegebene Einſicht, daß der Staat eben ſo wie der ganze menſchliche Zuſtand entfernt iſt von ſeiner wahren ewigen Geſtalt, daß eine That die urſprüngliche Bedingung des menſchlichen Daſeyns verändert hat und eine That ſie dereinſt wieder herſtellen wird. Dieſe Einſicht fehlte

*) Lib. IV, cap. 31.

**) Lib. V, cap. 15.

***) Dieſer Gedanke iſt beſonders in einigen ſeiner Briefe durchgeführt. Vgl. epist. 93 ad Vincent., epist. 185 ad Bonifac.

den Griechen, sie ist das Mittelglied, welches allein Platon und Aristoteles zu vereinigen im Stande ist. Aus ihr löst sich der Widerspruch zwischen der absoluten sittlichen Aufgabe des Menschengeschlechts, von der Platon erfüllt ist, und dem Gesetze der Natur und natürlichen Beschaffenheit des Menschen, das Aristoteles zum Maaßstabe macht. Auf sie gestützt braucht man weder mit Platon eine Einrichtung des menschlichen Zusammenlebens, zu welcher der Mensch unvermögend ist, um ihrer sittlichen Wahrheit willen zu fordern, noch mit Aristoteles um dieses menschlichen Unvermögens willen die sittliche Anforforderung an den Einzelnen und das Ganze herabzustimmen und die bloße (negative) Mitte zwischen zwei Lastern für das Wesen der Tugend zu halten, statt den positiven und unendlichen Inhalt derselben zu erkennen. Von ihr aus wird man aber auch die absolute Hingebung des Menschen, die Platon für den Staat fordert, auf ein anderes Reich als dieses vergängliche und dürftige beziehen. Hierin hat Augustinus kraft christlicher Erleuchtung die moral- und rechtsphilosophische Erkenntniß unendlich weit über die antike Weisheit hinaus geführt. Er hat ihr das wahre Centrum gegeben. Aber Augustinus verkennt die selbstständige und göttliche Bedeutung, welche die irdischen Lebensverhältnisse und damit vor allen der Staat auch in ihrer gegenwärtigen Trübung noch haben. Er flieht aus der weltlichen Sphäre, statt sie mit der wiedergewonnenen Wahrheit zu durchdringen. Die Ideen des Staates als Staates, das Heldenthum, die Gerechtigkeit, die Weisheit, wie die Einrichtungen und Verrichtungen wohlgeordneten schöngegliederten Gemeinlebens liegen außer seiner Beachtung, sind nicht an sich göttlich und des christlichen Interesses werth, und die Bedeutung, welche er der einen der beiden großen Anstalten Gottes, dem Staate, einräumt, ist nicht die, daß sie ihre eigne Aufgabe löse,

ſondern nur die, daß ſie der andern, der Kirche, für deren Aufgabe zu Hülfe komme. Im Grunde genommen kann danach für die Chriſtenheit allein die Kirche übrig bleiben, und dieſe bedient ſich des Staates, um ihre Vorſchriften äußerlich — daher zwangsweiſe — zu verwirklichen. Darin liegt denn der Urſprung der hierarchiſchen Idee, nach welcher die Kirche ſich ſelbſt als ein Staat, als ein theokratiſches Weltreich aufrichtet und den Glauben wie ein bürgerliches Geſetz handhabt, ſo daß Irrlehre als das höchſte bürgerliche Verbrechen Todesſtrafe erheiſcht. Der Staat, wie Auguſtinus ihn auffaßt, iſt entweder völlig entbehrlich und werthlos für die Chriſtenheit, oder die Kirche muß ihn wirklich und vollſtändig gebrauchen. Das iſt die Folge, wenn dem Staate die eigne Bedeutung abgeſprochen und der Schutz der Kirche als ſeine einzige Aufgabe erkannt wird. Dagegen die ſelbſtſtändige Bedeutung des Staats vorausgeſetzt, iſt ſein Zuſammenhang mit der Kirche, den Auguſtinus ausſprach, eine unzerſtörbare Wahrheit, die ſich von dort an bis zu dieſer Stunde unter den chriſtlichen Völkern erprobt hat und zu dieſer Zeit nur deßhalb angefochten wird, weil die Völker nicht mehr in gleicher Lebendigkeit vom chriſtlichen Glauben durchdrungen ſind. Denn die Trennung von Kirche und Staat, die jetzt eine Loſung iſt, wird doch nur von ſolchen gelehrt, die entweder ſelbſt dieſen Glaubensmangel theilen, oder aber doch einen andern öffentlichen Zuſtand als dieſen, der ſie umgiebt, ſich nicht vergegenwärtigen.

Zweiter Abschnitt.

Die germanischen Schriftsteller.

Thomas von Aquins Umriß des ethischen Gebiets. — Die politische Lehre des Mittelalters: Aristotelisches Element — christlich spekulatives Element — Zusammenhang beider. Das theokratische Princip als Grundeigenthümlichkeit mittelalterlicher Auffassung.

Die wissenschaftliche Ethik des Mittelalters, als deren Vertreterin wohl die Summa des Thomas von Aquin gelten kann, erkennt ihrer christlichen Grundlage gemäß in dem lebendigen Gott ihr oberstes Princip. Dazu aber nimmt sie den vom Alterthum, namentlich den Römern, überkommenen Begriff eines Gesetzes der Natur auf und bringt ihn mit jenem in Verbindung. Danach unterscheidet Thomas zunächst das ewige Gesetz (lex aeterna) und das natürliche Gesetz (lex naturalis). Das ewige Gesetz ist die weltordnende Vernunft im göttlichen Geiste (ratio gubernativa totius universi in mente divina existens). Diese gubernative Vernunft hat an sich und auf die Schöpfung bezogen die Natur einer Kunst, eines Vorbildes, einer Idee (artis vel exemplaris vel ideae), ähnlich wie bei jedem Künstler ein Vorausgedanke seines Kunstgebildes (von der technischen, nicht von der ästhetischen Seite zu verstehen) besteht, aber auf das menschliche Handeln bezogen, das sie zu demselben Ziele bewegt, hat sie eben die Natur eines Gesetzes. Das natürliche Gesetz nun ist nichts Andres als die „Participation" des Menschen an diesem ewigen Gesetze, so weit es die Unterscheidung des Guten und Bösen betrifft, oder die „Impression" des göttlichen Lichtes in uns. Es kommt aber jenem ewigen Gesetze nicht gleich, weil die gubernative Vernunft sich anders verhält in dem Regelnden (Gott) und dem Geregelten (dem Menschen); sondern es ist dem Menschen nur in beschränktem Grade und Umfang imprimirt,

beſonders in ſeinem gefallenen Zuſtande. Alles aber, was der Menſch von Natur an ſittlicher Erkenntniß und Aufforderung hat, iſt nur die Wirkung jenes ewigen Geſetzes in Gott.

Weiter führt das nun zu der Frage: wie verhält ſich Gott zu dieſem ewigen Geſetze in ihm? Hiefür unterſcheidet Thomas: Der Wille Gottes an ſich und ſeiner Subſtanz nach ſteht nicht unter dem ewigen Geſetze, ſondern iſt eins und daſſelbe mit ihm. Der Wille Gottes aber in dem, was er hinſichtlich der Geſchöpfe (circa creaturas) will, iſt dem ewigen Geſetze unterworfen, inſofern ein Grund dieſes Wollens in der göttlichen Weisheit liegt. Der göttliche Wille iſt daher, an und in ſich ſelbſt eins mit der Vernunft, in Beziehung auf Schöpfung und Regierung der Welt dem Maaßſtab der Vernunft unterſtellt (rationabilis). So tief und wahr hier der Urſprung alles ſittlichen Gebots in der göttlichen Vernunft und Weisheit und die Einheit des göttlichen Willens mit der göttlichen Vernunft und Weisheit erkannt iſt, ſo iſt dennoch damit ein unzuläſſige Spaltung zwiſchen der göttlichen Willensſubſtanz und den göttlichen Rathſchlüſſen hereingebracht, die in ihrer Fortbildung dazu führt, wie es ſpäter geſchehen iſt, daß die Willensſubſtanz oder das ewige Geſetz in Gott als bloße oberſte Regel, als ein ohne allen Beſchluß Gegebenes erſcheint. Es iſt das aber auch philoſophiſch um ſo weniger begründet, als Thomas hier das ewige Geſetz oder die göttliche Willensſubſtanz nicht einmal als das ewige Weſen und die Heiligkeit Gottes, ſondern als ſeinen Weltplan bezeichnet*). So iſt man hier nahe daran, die innere Freiheit des göttlichen Rathſchluſſes zu ſchmälern, ihn durchaus an Gründe (ratio) zu binden, während man, wie ſich unten zeigen wird, den

*) Zur nähern Beleuchtung der Frage ſelbſt vergleiche dieſes Werkes II. Band I. Buch.

Menschen dem Willen Gottes und bez. seiner Statthalter als einem grundlosen unterwirft.

Daß nun in dieser Darlegung unter dem natürlichen Gesetz nicht das Rechtsgebiet, sondern eben so wie schon bei Cicero das ethische Gebiet überhaupt, ja eigentlich gerade nur das moralische verstanden wird, ist einleuchtend. Nur das moralische Gesetz wird hier, soweit es der menschlichen Natur einwohnt, dem Gesetze, das ewig in Gott ist und dem Menschen durch Offenbarung zukommt, entgegengesetzt*). Deßhalb fügt Thomas noch ein Drittes hinzu: das menschliche Gesetz (lex humana). Dieses begreift nun das Rechtsgebiet, aber eben auch nur in seinem Charakter als positives Recht. Danach ist denn bei Thomas das Rechtsgebiet nur von Seite seiner Positivität, der menschlichen Sanktion, aufgefaßt und nur von dieser Seite dem moralischen gegenübergestellt, nicht von Seite eines besondern Inhalts, einer besondern Lebenssphäre. Von einem Verhältniß des positiven Rechts zum Naturrecht in unserm Sinne ist nicht die Rede und kann es hienach nicht seyn; sondern es ist nur die Rede von dem Verhältniß der positiven Gesetze zum natürlichen Sittengebote, und das wird so aufgefaßt: Alles positive Gesetz (lex humana) ist nur Ausfluß des natürlichen Sittengesetzes (secundum quam in particulari disponuntur, quae in lege naturae continentur), und nur so weit es das ist, ist es gerechtfertigt. Aber auf der andern Seite kann das positive Gesetz (lex humana) nicht den ganzen Umfang des natürlichen Gesetzes erschöpfen (non omnia vitia prohibere potest), weil es für die Menge gehört, die unvollkommener Tugend ist. Es giebt also keinen Unterschied einer Idee des Rechts und der

*) Auch in dem Buch de reg. princ. lib. I, cap. 15 zeigt sich, daß zwischen Recht und Tugend noch nicht unterschieden wird.

Moral; ſondern das poſitive Recht iſt nichts Andres, als eine theilweiſe Sanktion des Sittengeſetzes mittelſt menſchlicher Autorität und Strafhandhabung.

Wenn alſo dem Thomas der Unterſchied von Sitte und Recht in Beziehung auf das Geſetz und auf die Lebensſphäre (alſo nach der objektiver Seite) völlig entgeht, ſo hat er doch eine, obwohl gleichfalls ſehr unbeſtimmte Ahnung deſſelben in Beziehung auf die menſchliche Tugend und das Specifiſche der Berechtigung (alſo nach der ſubjektiven Seite). Unter den menſchlichen Tugenden nemlich führt er als eine und zwar als eine beſonders hervorragende die Gerechtigkeit auf, und dieſe beſteht ihm darin, jedem nach Gleichmaaß (aequalitas) ſein Recht zu ertheilen. Als die eigenthümlichen Charaktere dieſer Tugend der Gerechtigkeit im Unterſchiede anderer Tugenden (proprium inter alias virtutes) bezeichnet er nun: daß ſie nur das Handeln gegen andere Subjekte (ad alterum), nicht das Handeln gegen ſich ſelbſt begreift, daß es bei ihr deßhalb auf die Geſinnung nicht ankommt (non considerato, qualiter ab agente fiat) und daß ſie nur die äußern Handlungen, nicht die innern, ſohin nicht die Beherrſchung der Begierden zum Gegenſtande hat, was alles offenbar die Charaktere des Rechtsgebietes ſind. Bloß als Objekt der Tugend, d. i. der moraliſchen Beſchaffenheit des Individuums, kommt ihm alſo das Recht in Betracht, nicht als ein eigenthümliches das menſchliche Leben beherrſchendes Geſetz oder als ein eignes Gebiet. Das Gerechte und das Recht (justum und jus) erklärt er für eins und daſſelbe. In dieſem Sinn faßt er auch die Unterſcheidung von natürlichem Recht und poſitivem Recht, nemlich als das, was nach der Natur der Sache, und das, was nach der beſondern Feſtſetzung der Betheiligten oder des Volkes jemandem gebührt, ihm gerecht iſt, woraus hervorgeht, daß der Begriff des natürlichen Rechts (jus naturale) und der Begriff des natürlichen Geſetzes

(lex naturalis), der oben erörtert worden, bei ihm auch nicht den entferntesten Zusammenhang haben. Sogar das Gericht (judicium) betrachtet er nicht als Bestandtheil einer höhern Ordnung, nicht als eine Institution, sondern als Ausfluß der Tugend der Gerechtigkeit. — Aber selbst in der Sphäre der (subjektiven) Tugenden entspricht diese Tugend der Gerechtigkeit bei Thomas keineswegs genau dem Rechte nach Gegenstand und Charakter. Ihre nähere Beschreibung nemlich ist diese: Indem die Gerechtigkeit die Handlungen des Menschen zu andern Menschen regelt, bezieht sie sich entweder auf das Ganze des menschlichen Gemeinzustandes und ordnet das Handeln für das Gemeinwohl (bonum commune), oder sie bezieht sich auf einzelne andere Personen und ordnet das Handeln dazu, jedem sein Recht zu gewähren. Jenes ist die allgemeine (universalis) Gerechtigkeit, dieses die besondere (particularis). Die allgemeine Gerechtigkeit ist nun zugleich die generelle Tugend für alle irdischen Tugenden, das heißt nicht, daß sie nach Begriff und Wesen (essentia) sie alle enthielte oder mit ihnen dasselbe wäre, sondern daß sie dieselben alle als Ursache (causaliter) bestimmt, nemlich für das Gemeinwohl ordnet, welches das Endziel aller irdischen Tugend ist. Sie ist deßhalb auch die gesetzerfüllende Gerechtigkeit (justitia legalis) zu nennen, indem das (irdische) Gesetz auch nichts Andres bezweckt als das Gemeinwohl. In ähnlicher Weise ist die Liebe die allgemeine Tugend für die himmlischen Tugenden, als deren Endziel das himmlische Gut ist. Die partikuläre Gerechtigkeit, als die jedem Einzelnen sein Recht zutheilt, zerfällt wieder in die commutative, welche, die Menschen als gleich voraussetzend, bloß die Sachen und die Vorgänge hinsichtlich der Sachen zum Maaße macht, was jedem gebühre, z. B. bei Kauf, Tausch, und die distributive, welche die Personen selbst, ihren verschiedenen Werth und das Verdienst ihrer persönlichen Handlungen zum

Maaße macht, z. B. daß dem Weiſern oder dem Reichern ein größerer Antheil an der Herrſchaft gebühre. — Danach bleibt in dieſer ganzen Lehre von der Gerechtigkeit nur die commutative als diejenige, die nach Gegenſtand und Charakter dem Rechtsgebiet angehört. Die univerſale umfaßt alle irdiſche Tugend, und die diſtributive, obwohl auch ſie ins Rechtsgebiet eingreift, iſt doch nicht durch eine feſte äußere Ordnung, ſondern durch die Angemeſſenheit an die jeweiligen, oft ſogar nur innerlichen Beziehungen beſtimmt. Was die Grundauffaſſung des Thomas erfüllt, iſt die Scheidung der himmliſchen und der irdiſchen Tugend, und dafür entgeht ihm die Scheidung der ſittlichen und der rechtlichen Ordnung im irdiſchen Leben ſelbſt, und es iſt die Vermiſchung der (ſubjektiven) Tugend der Gerechtigkeit mit der (objektiven) Lebensordnung des Rechts, durch welche er, da die Charaktere der letztern ſich in der Erfahrung aufdrängen, dahin kommt, für die Tugend der Gerechtigkeit die Geſinnung des Handelnden als gleichgültig zu betrachten.

Dieß iſt der Umriß des Syſtems der Ethik im Mittelalter, wie es bei dem gefeierteſten Lehrer ſich darſtellt *).

Was nun aber insbeſondere Staatslehre und (philoſophiſches) Staatsrecht anlangt, ſo haben die Schriftſteller des germaniſchen Mittelalters — Thomas, Dante, Occam, Marſilius, Andlo u. ſ. w. — **) ihre Lehre hauptſächlich

*) Vgl. über das Alles Thomas Summa theologiae, und zwar prima secundae quaest. 91—96. secunda secundae quaest. 57—59.

**) Thomas ab Aquino († 1274) Summa l. c. Idem „de regimine principum" (die Frage über gänzliche oder theilweiſe Unächtheit dieſer Schrift iſt hier nicht von Einfluß, da ſie jedenfalls ein Dokument der Bildung des Mittelalters iſt — dagegen iſt der Kommentar des Thomas zur Politik des Ariſtoteles für uns von keiner Bedeutung, weil er bloß erklärt und durchaus nicht eigne Anſichten des Kommentators giebt.) — Dante Alighieri de Monarchia († 1306). — Wilhelm Occam († 1347) dialogus. — Marsilius a Padua († 1328) defensio pacis

aus zwei Elementen gebildet, der Philoſophie des Ariſtoteles und der chriſtlichen Auffaſſung des Staates, letztere beſonders nach dem Vorbilde des Auguſtinus, beides aber modificirt nach Standpunkt und Bewußtſeyn ihrer Zeit und Nation. Im Weſentlichen gehen dieſelben Gedanken und dieſelbe Weiſe ihrer Begründung und Darſtellung gleichmäßig durch alle dieſe Schriftſteller. Es hat die rechtsphiloſophiſche Bildung des Mittelalters mehr einen traditionellen als einen ſucceſſiven und entwickelnden Charakter. Nur Dante iſt, was die philoſophiſche Deduktion anlangt, im hohen Grade eigenthümlich und ſelbſt von Ariſtoteles emancipirt, wie er an Tiefe philoſophiſcher Auffaſſung alle politiſchen Schriftſteller übertrifft *); doch iſt gerade dieſe ſeine Eigenthümlichkeit von keinem Erfolg für die fernere Fortbildung der Wiſſenſchaft geworden.

Von Ariſtoteles nimmt die mittelalterliche Staatswiſſenſchaft vor Allem die philoſophiſchen Begriffe und Kategorien überhaupt, z. B. die drei Kategorien von ens, motus und finis, und den Satz, daß über dem Bewegten ein Bewegendes ſeyn müſſe, zum Beweiſe, daß alle Herrſchaft von Gott iſt **) —

— (bei Goldast. Monarchia St. Rom. Imper.). — Petrus de Andlo de Imperio Romano 1460.

*) So z. B. erklärt Dante als Zweck des Staats (d. i. des chriſtlichen Kaiſerreichs), daß das menſchliche Geſchlecht als Ganzes immer die ganze Kraft möglicher Intelligenz bethätige (actuare semper totam potentiam intellectus possibilis) zunächſt für die Erkenntniß, dann für die That, pag. 60. Er unterſcheidet ſchon, wie Kant, die Willensfreiheit von der Willkür, p. 75. Sündigen iſt ihm nichts Andres als progredi ab uno spreto ad multa (p. 84). Dann: „Ex iis liquet, quod jus cum sit bonum, proprius in mente Dei est, et cum omne, quod in mente Dei est, sit Deus (justa illud: quod factum est in ipso vita erat) et Deus maxime se ipsum velit: sequitur, quod jus a Deo, prout in eo est, sit volitum. Et cum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius, quod divina voluntas sit ipsum jus." Dieſe Beiſpiele werden hinreichen, um eine Anſchauung von Dante's ſpekulativer Behandlung zu geben.

**) Thom. de reg. lib. III, cap. 1—3. Eben ſo Marſilius, Andlo.

ferner jene allgemeinen Sätze der Naturbeobachtung, die auf die Politik anzuwenden sind, z. B. daß das Ganze höher ist als die Theile, daß die Natur überall nach dem Vollkommenen strebt — endlich aber insbesondere die Lehren und Sätze der Politik selbst, namentlich die Ableitung des Staats aus der geselligen Natur (πολιτικὸν ζῶον — sociale animal) des Menschen, die Lehre, daß der Zweck des Staats das Wohlleben (εὖ ζῆν, bene vivere) sey und dieses in der Tugend bestehe, die Unterscheidung ächter und falscher Verfassungen, je nachdem bloß die Herrschenden oder auch die Gehorchenden als Zweck erscheinen, die Eintheilung der Staatsformen in regnum, politia u. s. w.*). Das Alles findet sich gleichmäßig bei allen Schriftstellern.

In derselben Weise ruht die christlich spekulative Auffassung des Staates im Mittelalter auf den Gedanken des Augustinus, daß die bürgerliche Ordnung Folge der Sünde ist, daß die Staaten durch göttliche Providenz gegründet sind, daß sich zwei Reiche jener Art durch die irdische Geschichte hinziehen, daß die Römer die Weltherrschaft ihrer Tugend willen inne haben, was denn nun auch als Begründung des germanischen Kaiserthums gebraucht wird, das man ja für eins mit dem römischen hielt u. s. w.**). Allein es ist doch ein wesentlicher tiefgreifender Unterschied der mittelalterlichen Auffassung von der des Augustinus, begründet durch die germanische Lebenswürdigung. Wenn der Staat bei Augustinus als ein bloßes Werk und Interesse des irdischen Reichs (der Weltlichgesinnten) erscheint, so hier als die Realisirung des Gottesreiches selbst nach dessen einer Seite. An die Stelle jener

*) Es kann auch als Nachbild Aristotelischer Behandlung, obwohl als völlig freie Nachbildung gelten, wenn Thomas von Aquin (de reg. princ. lib. II) Untersuchungen über die materiellen Bedingungen und materiellen Zwecke des Staats (Lage, Klima, Nahrungsmittel, Landstraßen) anstellt.

**) Thom. de reg. l. III, cap. 4—6.

Geringschätzung des Staats tritt so hier eine Apotheose des Staates, d. i. des bestimmten germanisch-christlichen Kaiserstaates, der im Auftrage Gottes Gerechtigkeit und Friede in der Christenheit handhabt. Aber allerdings ist auch hier diese Anerkennung des Staates immer bedingt durch sein Verhältniß zur Kirche.

Es hat nemlich nach der bekannten Lehre des Mittelalters, die durch alle diese Schriftsteller geht, Gott zwei Schwerter über die Christenheit gesetzt, das geistliche und das weltliche, jenes in der Hand des Papstes, dieses in der des Kaisers. Sie sind unmittelbar von ihm geordnet und übertragen, er regiert durch sie auf Erden, und jeder Christ, ja, da der wahre Gott auch über die so ihn noch nicht erkennen Gewalt hat, jeder Mensch ist beiden unterworfen. Deßhalb wird selbst über neuentdeckte und noch unbekehrte Fürsten und Völkerschaften die legitime Oberherrlichkeit von Papst und Kaiser behauptet und wird in der Christenheit selbst die Theilung unter mehrere völlig selbstständige Königreiche statt des Einen Kaiserthums für eben so unerlaubt gehalten als in der Kirche ihr Zerfall in Bisthümer statt des päpstlichen Primats (Lampugnano). Nur über das wechselseitige Verhältniß dieser beiden Schwerter herrscht der Streit zwischen der päpstlichen und der kaiserlichen Partei. Die Lehre der erstern, die sich zuerst wissenschaftlich ausbildete, ist die, daß die päpstliche Gewalt die höhere sey *), da das Geistliche und Ewige über dem Weltlichen und Irdischen stehe, gleichwie von den beiden Lichtern die Sonne über dem Mond, gleichwie Levi und Aaron über Juda, ja noch mehr, daß der Kaiser seine weltliche Gewalt erst durch den Papst erhalte, danach nur die päpstliche unmittelbar von Gott sey, wieder nach Analogie der Erwählung

*) Thom. l. III, c. 10. Siehe auch das was Dante lib. III, p. 140 als gegnerische Argumente anführt.

und Abſetzung Sauls durch Samuel und der Darbringung der drei Weiſen (Könige) vor Chriſtus. Der Papſt ſey deßhalb das Haupt der Chriſtenheit und die Könige die Arme, deßhalb werde auch allein der Papſt am Haupte geſalbt, die Fürſten an den Armen*). Die nähere Ausführung iſt dann: Chriſtus habe beide Schwerter dem Petrus und bez. ſeinem Nachfolger übertragen, das geiſtliche zu eignem Gebrauch, das weltliche aber nur gewiſſermaaßen als Depoſitum bis zur künftigen Bekehrung der Heiden und des Staats. Daher habe Papſt Sylveſter dem Konſtantin, nachdem er ſich bekehrt, dieſes Schwert im Auftrag Gottes herausgegeben. Unter Karl dem Großen aber habe wieder der Papſt als Statthalter Gottes das Weltkaiſerthum von den Griechen auf die deutſche Nation übertragen. Darauf beruhe ſeine Rechtmäßigkeit.

Der Vorrang des Geiſtlichen vor dem Weltlichen hat etwas ſo Einleuchtendes, daß das Urtheil der germaniſchen Völker lange Zeit dadurch gefeſſelt war. Endlich erhielt auch die weltliche Macht ihre wiſſenſchaftlichen Waffen. Man ſetzte dem entgegen, daß Geiſtliches und Weltliches zwei verſchiedene Sphären ſind, die von einander unabhängig in keinem Verhältniß von Ueber- und Unterordnung ſtehen. Ein ſo einfacher und uns jetzt ſo geläufiger Gedanke iſt es, der der Vorzeit fehlte und deſſen Mangel die kaiſerliche Macht unterliegen ließ. Das geſchah auf entſcheidende Weiſe durch Wilhelm Occam. Bei Dante ſind zwar auch ſchon Staat und Kirche geſondert nach den zwei Zwecken der menſchlichen Natur, dem vergänglichen und unvergänglichen. Aber er erkennt doch an, daß der Staat vom geiſtlichen Reiche die Kraft der Gnade empfange, welche des Papſtes Benediktion ihm einflößt**), und will dem ent-

*) Cap. un. X de sacra unct. (I. 15.)

**) „Si ergo dico, quod regnum temporale non recipit esse a spi-

ſprechend auch die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt nicht ſo ſtreng (stricte) verſtanden wiſſen, daß der Kaiſer dem Papſte gar nicht unterworfen ſey (in aliquo non subjaceat), vielmehr ſey der Kaiſer dem Papſte ähnliche Ehrerbietung ſchuldig wie der erſtgeborne Sohn dem Vater. Theils war damals das öffentliche Bewußtſeyn noch zu ſehr in den Banden der päpſtlichen Obergewalt gehalten, theils war Dante zu tief, um gleich den Vertheidigern Ludwig des Bayern eine völlige Löſung der beiden Sphären zu behaupten. Die richtige Unterſcheidung aber, daß das geiſtliche Reich und die äußere Kirchengewalt nicht daſſelbe ſind, die in jener Stelle Dante's ſchon ahnend angedeutet wird, iſt in ihrer vollſten Einſicht erſt ein Werk der Reformation. Eben ſo läugnet man, und dieß freilich nicht mit voller hiſtoriſcher Richtigkeit, daß die päpſtliche Krönung Karl den Großen zum Kaiſer gemacht habe, dieß ſey vielmehr durch den Willen des Volks (acclamatio populi) geſchehen. Zuletzt wurde durch die großen Staatsakte der Nationen die Selbſtſtändigkeit der weltlichen Gewalt und ihre unmittelbare Einſetzung von Gott erklärt. —

Wurde alſo der Streit über den Vorrang der beiden Schwerter geführt, ſo war man doch in dem Gedanken einig, daß dieſes Doppelſchwert, das päpſtlich-kaiſerliche Reich, auf unmittelbarer göttlicher Einſetzung beruhe und unbedingtes Anſehen habe. Es war damit eine Macht aufgerichtet für äußere irdiſche Dinge wie für den Glauben und das Gewiſſen, der jeder Chriſt Gehorſam ſchuldig war ohne Gränze. Dabei ſchloß man ſich an die Prophezeiung Daniels von den fünf Weltreichen *), indem man

---

rituali, nec virtutem (quae est ejus auctoritas) nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit ut virtuosius operetur per lucem gratiae, quam in coelo et in terra benedictio summi pontificis infundit illi." (Lib. III, p. 145.)

*) Thom. de reg. l. III, c. 12—16.

das letzte Reich, das allen andern ein Ende macht und in die Ewigkeit dauert, nicht auf das jenſeitige Gottesreich deutete (das allerdings auch ſchon hienieden mit Chriſti Erſcheinung, aber doch nur als ein innerliches, noch nicht offenbares Reich beginnt), ſondern auf das heilige Römiſche Reich deutſcher Nation unter Papſt und Kaiſer. Dieſes wurde deßhalb auch als gleichartig mit jenem Gottesreich betrachtet, und meiſt ein ununterbrochener Zuſammenhang und dereinſtiger Uebergang zwiſchen beiden gedacht. In der ausgeführteſten aber auch grellſten Weiſe findet ſich dieſe Vorſtellung bei Peter von Andlo. Nach ſeiner Darſtellung wird jene Auguſtiniſche Oekonomie des himmliſchen (himmliſchgeſinnten) Reiches zur förmlichen Dynaſtienfolge. Es haben von Gotteswegen zuerſt Adam, Abel, die Patriarchen, die Richter, Könige und Prieſter Juda's geherrſcht bis auf Chriſtus, und herrſchen von da wieder von Gotteswegen und an Chriſtus Statt der Papſt und der Kaiſer, dem der Papſt die weltliche Gewalt übergab. Der letzte Kaiſer aber wird die Inſignien ſeines Reichs in der Kirche niederlegen, und da wird ſie Chriſtus ſelbſt wieder aufnehmen. Es iſt ſo von der Schöpfung an bis zur Auferſtehung nicht einmal die Lücke eines Interregnums zwiſchen den göttlichermächtigten Herrſchern übrig gelaſſen*).

Außer dieſer theokratiſchen Begründung des Staates und ſeiner Gewalt hat die Staatslehre des Mittelalters auch noch ein anderes eigenthümliches, wenn gleich untergeordnetes Element, die Analogie nach göttlichen Verhältniſſen. Auguſtinus gleich andern Kirchenvätern liebt es, die Naturſchöpfung vielfach bloß allegoriſch in Deutung auf ſittlich-religiöſe Verhältniſſe aufzu-

*) Petrus de Andlo. Erſtes Buch, die erſten Kapitel, dann, 13—15. Kapitel, und zweites Buch 8. Kapitel (pag. 11. 12. 45. 55. 65), endlich beſonders der Schluß „de Romani imperii exitu et ejus finali consumatione" (p. 140).

fassen. In einem ähnlichen Geiste suchen die Scholastiker und die politischen Schriftsteller des Mittelalters die Lösung der Frage über Staatseinrichtung häufig in der Vergleichung mit göttlichen Vorbildern. So wird die monarchische Staatsform begründet durch die Analogie zu der Einheit göttlicher Herrschaft*), desgleichen die Regentenpflichten und anderes. — Sowohl das theokratische als dieses symbolisirende Element tritt nun überall viel stärker hervor bei den Vertretern der geistlichen Gewalt. Die Anhänger der weltlichen Gewalt sind viel nüchterner und nähern sich mehr unserer jetzigen Bildung.

Es konnte schon den Schriftstellern jener Zeit selbst nicht entgehen, daß die Lehre des Aristoteles, der sie huldigen, und ihre christlich-kirchliche Lebenswürdigung keineswegs mit einander übereinstimmen. Sie erlauben sich nun mitunter über das Einzelne von Aristoteles abweichende Urtheile, so namentlich über den Werth der Staatsformen, wo sie fast sämmtlich nicht die Aristotelische Politie, sondern in christlich-germanischer Gewöhnung die Monarchie**), und zwar meist die Wahlmonarchie nach dem Vorbilde des deutschen Kaiserthums, als die beste Staatsform erklären. Im Ganzen aber suchen sie jenen Widerspruch der beiden Elemente, die sie in ihre Lehre aufnehmen, dadurch auszugleichen, daß sie die Sphären unterscheiden, die weltliche

*) Petrus de Andlo p. 34. — Thomas de reg. princ. I, 12. Dante p. 66, nach welchem letztern jedoch nicht die Herrschaft des Staats der göttlichen Herrschaft, sondern das menschliche Geschlecht selbst durch die Einheit (welche die Beherrschung ihm verschafft) Gott gleichen soll.

**) Thomas weiß das aber so zu vereinigen, daß er für die Stadt (civitas) die Politie und für das Land (provincia) die Monarchie als die geeignetste Form bezeichnet. In der Summa erklärt er überhaupt die gemischte Verfassungsform für die beste. Das aber ist in der mittelalterlichen Auffassung traditionell, daß der Begriff der Monarchie die Gebundenheit durch Gesetze ausschließt. So Thomas de reg. princ. p. 300. Andlo p. 32.

dem Ariſtoteles, die geiſtliche der chriſtlichen Erkenntniß zuweiſen. Von dem ganzen Bereich der Offenbarung und der Gnade könne der „Philoſophus“ (d. i. Ariſtoteles) nichts wiſſen, daher auch nichts vom Prieſterthum, geiſtlichen Regiment, alſo der ganzen kirchlichen Seite; dagegen für das, worüber keine Offenbarung beſteht und was der Menſch mit ſeinem natürlichen Vermögen erreiche, ſey und bleibe der Philoſophus die Autorität, und dahin gehöre namentlich die Einrichtung des weltlichen Regiments. Dieſelbe Unterſcheidung wird denn angewendet auf den Staatszweck, den man nach Ariſtoteles' Vorgang in das gute, d. i. das tugendhafte Leben ſetzt. Es wird auch hier unterſchieden auf der einen Seite die irdiſche Tugend, die durch die Vernunft erkannt wird und die der Menſch für ſich allein zu erringen vermag, ſo wie in Verbindung mit ihr das irdiſche Wohl, dieß bildet das Bereich des Staates (regnum), und auf der andern Seite die Tugend, die nur durch die Offenbarung erkannt und nur durch die göttliche Gnade und die Heilsmittel erreicht werden kann, und ihr entſprechend das ewige Wohl, und dieß bildet die Sphäre der Kirche (sacerdotium). Dieſe Darlegung findet ſich bei Thomas von Aquin*) und andern, aber am klarſten und ausgeführteſten bei Dante**), obwohl bei ihm nicht um das Verhältniß zu Ariſtoteles, ſondern um das Verhältniß zwiſchen Kaiſer und Pabſt zu begründen. Aus dieſer der Gnade und Offenbarung angehörigen Seite

*) Thom. de reg. princ. I, cap. 15. Eben ſo Marsilius bei Goldaſt II, pag. 157—164.

**) Dante l. c. lib. III, pag. 167, wo ſich unter andern auch folgende Stelle findet: Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus produceret ad vitam aeternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret.

ergiebt sich dann auch die bei Aristoteles fehlende Aufgabe des Staates selbst, für den Kultus zu sorgen *).

Durch solche Abgränzung der beiden Gebiete ist aber in der That noch keineswegs der Widerspruch jener beiden Elemente gehoben, da eben auch in der weltlichen Sphäre die christliche Erkenntniß ihre Anwendung hat und sie auch bei ihnen findet. Darum geht dieser Widerspruch ungelöst durch ihre ganze Darstellung. So z. B. ist es widersprechend, wenn sie den Staat nach Aristoteles auf die Geselligkeitsnatur oder die Wechselbedürftigkeit des Menschen (humana indigentia) gründen **), und ihn zugleich theokratisch als eine Stellvertretung Gottes ansehen, wenn sie den Werth der verschiedenen Regierungsformen nach Aristoteles' Anleitung untersuchen, und zugleich lehren, daß Gott eine monarchische Gewalt und zwar eine einzige über die ganze Christenheit eingesetzt habe. Denn das hat auch nicht etwa den Zusammenhang bei ihnen, daß durch die Aristotelischen Gedanken die Gründe der göttlichen Veranstaltung dargethan werden sollten, daß Gott die Staaten gegründet, weil die Menschen einander bedürfen, was in der That auch nicht völlig passend wäre u. s. w., sondern es steht beides verbindungslos neben einander. So zieht sich durch die Rechtsphilosophie des Mittelalters ein Dualismus, es sind zwei Elemente ohne Durchdringung, ohne einheitliches Princip.

---

*) Thom. de regim. l. II, cap. 15.

**) Thom. de reg. II, 2 deducirt die Nothwendigkeit des Staates allerdings nicht bloß aus der physischen Wechselbedürftigkeit, sondern auch aus dem Erforderniß der Gemeinschaft für das intellektuelle Bedürfniß und für die Ausübung einiger Tugenden (namentlich der Gerechtigkeit und der Freundschaft). Aber davon ganz unabhängig lehrt er lib. III, cap. 9 eine von Gott verordnete Stufenfolge der Gewalten: des Menschen über Thiere und Sachen, der Fürsten über die Menschen, der Kirche über die Fürsten. Eben so Andlo pag. 12, vergl. mit p. 11.

In gleicher Weiſe ſind ſie ſich auch nicht bewußt, wie die Ariſtoteliſche Auffaſſung, die aus dem griechiſchen Leben gewonnen iſt, dem Zuſtand des germaniſchen Mittelalters, in dem ſie lebten und an dem ſie hielten, ſo völlig heterogen iſt. Dieſe eindringende antike Bildung enthält deßwegen ſchon den erſten Keim, den mittelalterlichen Zuſtand zu durchbrechen und den europäiſchen Staaten einen dem antiken annähernden Charakter zu geben, wie ſie ihn heutigestages haben. Aber noch mehr als das. Den aus Ariſtoteles geſchöpften Lehren fehlt in ihrer germaniſchen Aneignung die Objektivität der Griechen, die Betrachtung des Staates als eines gegebenen höhern Ganzen, in welchem der Einzelne aufgeht. Daher wo das chriſtliche Element, die poſitive göttliche Sanktion, weicht, da erſcheint der Staat nicht mehr als gegebene Macht über den Menſchen, ſondern im Princip der Subjektivität als das Werk und das bloße Objekt der Menſchen. So finden ſich die Spuren der heutigen Lehre von der Volksſouveränität ſchon mitunter bei den mittelalterlichen Schriftſtellern. Ganz entſchieden und ausgebildet iſt dieß der Fall bei Marſilius von Padua, der freilich auch in ſeiner Umgebung andere Anſchauungen hatte. Nach ihm iſt das Volk — das heißt die Geſammtheit der Bürger oder auch deren valentior pars — der Geſetzgeber, oder die erſte und eigentlich bewirkende Urſache des Geſetzes. Eben daſſelbe iſt auch die Urſache der fürſtlichen Gewalt (principatus) und hat auch die Befugniß, den Fürſten wegen gröberer Geſetzübertretung zu ſtrafen (corrigendi). Die Lehre des Ariſtoteles, daß das die ächten Staatsverfaſſungen ſeyen, nach welchen die Regierung zugleich zum Zwecke der Gehorchenden (des Volks) geführt wird, faßt Marſilius ſo auf, daß nach dem Willen und der Uebereinkunft der Bürger (voluntas et consensus civium) regiert werden müſſe. Er erklärt auch aus dieſem Grunde die Wahlmonarchie für eine angemeſſenere

Staatsform als die Erbmonarchie*). Solches alles ist nun freilich nicht mehr specifisch mittelalterlich, es ist bereits der Uebergang zur modernen politischen Ansicht.

Durch jene dargelegten specifisch mittelalterlichen Ideen aber ist ein ganz neues Princip in die Rechtsphilosophie eingetreten: der persönliche Wille Gottes, der im Alterthum wenigstens nirgend als wissenschaftliches Princip sich findet. Danach hat der Staat nicht bloß die ideale Sanktion des Guten und Schönen wie bei den Griechen, sondern zugleich die reale der göttlichen Institution. Deßgleichen tritt auch die Weltgeschichte unter ein ethisches Princip: den göttlichen Willen. Bei den Griechen ist nur das durch eine ethische Macht bestimmt, wie die Staaten beschaffen seyn sollen; dagegen wie sie wirklich beschaffen sind, das ist Sache der zufälligen menschlichen Entschließungen und der zufälligen Ereignisse. Hier dagegen wird auch die wirkliche Beschaffenheit der Staaten, die geschichtliche Fügung ihrer Schicksale durch die ethische Macht (den göttlichen Willen) bestimmt. Als ihr Werk erscheinen die Weltreiche und der gegenwärtige Bau der Staaten. Das göttliche Walten in der Geschichte wird hier erkannt, und wird auch zu einem, ja dem bedeutendsten Moment der wissenschaftlichen Auffassung.

Dieses Princip, das an sich wahr ist, erscheint aber hier noch in roher, äußerlicher Gestalt — es erscheint als theokratisches Princip. Das heißt, es wird überall eine unmittelbare Bekundung des göttlichen Willens vorausgesetzt, Gott habe danach durch sichtbare persönliche That die Obrigkeit in Kirche und Staat bestellt (indem Christus in Person den Papst

*) Vergl. Goldast. Monarch. II, p. 169. 175. 185. 163. 165. Wenn dagegen Dante (76) vom König (Kaiser) sagt: qui minister omnium procul dubio habendus est (mit ähnlichem Ausdruck wie später Friedrich der Große), so hat es einen ganz andern, unverfänglichen Sinn.

und durch ihn wieder den Kaiſer einſetzte), und auf dieſe konkrete Beſtellung, nicht bloß auf ein allgemein göttliches Gebot gründet ſich deren Anſehen*). Eben ſo ſind die Begebenheiten der Weltgeſchichte der unmittelbare Ausdruck ſeines Willens, und die ſtaatsrechtlichen Fragen werden nach dieſer Bekundung deſſelben entſchieden. Daß Gott den Römern um ihrer Tugend willen die Weltherrſchaft zugetheilt und der Papſt im Namen Gottes ſie auf die Germanen übertragen, das iſt der ethiſche und iſt der Rechtsgrund, auf welchen die Wiſſenſchaft das Anſehen der oberſten Staatsgewalt jener Zeit baut, und für den erſten Satz, die göttliche Einſetzung des römiſchen Weltreichs, alſo das Gebot Gottes, daß alle Nationen ihnen und ihren Nachfolgern gehorchen müſſen, gelten als Beweiſe die Tugenden der Römer, ihre Siege als Gottesgerichte, die Orakel und endlich der Umſtand, daß Chriſtus unter der römiſchen Herrſchaft geboren wurde, wodurch Gott die Legitimität derſelben anerkannt habe. So iſt die Darſtellung ſelbſt bei dem großen und nüchternen Dante**). Das Recht des jüdiſchen Volkes, die Canainiten zu vertilgen, das Michaelis unpaſſend genug nach heutigen völkerrechtlichen Grundſätzen prüft, hat allerdings ſeinen Grund in ſolch unmittelbar bekundetem göttlichen Willen und konkretem Gebot. Die Führung des jüdiſchen Volks iſt eben in Wahrheit ausnahmsweiſe eine theokratiſche; denn das jüdiſche Volk iſt Typus des ewigen Gottesreiches. Die mittelalterlichen Schriftſteller aber behandeln die ganze Weltgeſchichte in dieſer Weiſe.

*) Vergl. dieſes Werkes II. Band, V. (das Kap.: die göttliche Inſtitution des Staates).

**) Dante lib. II, p. 120—128. Andlo p. 100.

Dritter Abschnitt.

Die Reformation und Vorblick auf die nachfolgende Entwickelung.

Antitheokratischer Charakter der Reformation. — Mangel einer wissenschaftlichen Durchbildung ihres Princips. — Verhältniß der Cartesius-Grotius'schen Entwickelung zur Reformation. — Neueste Aneignung mittelalterlicher katholischer Elemente an den evangelischen Standpunkt.

Das Werk der Reformation in Beziehung auf den socialen Zustand ist eben: die Zerstörung des theokratischen Charakters*). Es bleibt jenes christliche Element stehen, der persönliche Wille Gottes, aber nicht mehr in theokratischer Weise. Auch die Reformatoren gründen die Obrigkeit und das geistliche Amt auf göttliche Einsetzung; aber sie gründen sie auf Gottes Ordnung und Gebot, nicht auf eine unmittelbare That Gottes, durch die er diese Verfassung eingeführt, diese Personen bestellt hat. Damit fallen alle die Untersuchungen weg, ob Gott Einen Kaiser oder viele Könige über die Christenheit gesetzt habe, ob die Römer mit Recht das Weltreich inne gehabt, und ob der Papst oder das Volk es auf Karl den Großen übertragen habe. Sondern wo und wie Obrigkeit besteht, da ist sie von Gott und gebührt ihr Gehorsam. Es giebt danach keine göttlich vorgeschriebene Form der Verfassung für Staat und Kirche, und die ununterbrochene Nachfolge des Apostolats (successio personae) ist nicht Bedingung der rechtmäßigen Kirche und ihrer Verheißungen. So löst sich die irdische, den Menschen übergebene Welt selbstständig, und fällt nicht zusammen mit dem ewigen Gottesreich, es schwindet der überirdische Nimbus der äußern Autoritäten und ihre unbegränzte Gewalt über

*) Vergl. meine Vorträge: Der Protestantismus als politisches Princip 1853, S. 12—22.

Glauben und Thun, der Menſch erhält eine Sphäre, in der er unmittelbar unter Gott und ſeinem Gewiſſen ſteht.

Dieſe geſunde Würdigung der ethiſchen und politiſchen Verhältniſſe war aber noch ohne wiſſenſchaftliche Faſſung, ja es fehlte zunächſt auch nur der Verſuch hierzu. Melanchthons Werk über Moralphiloſophie kann als ein ſolcher nicht gelten. Er handelt die menſchlichen Pflichten, ſittliche und rechtliche, ganz poſitiv ab, nach Anleitung und Anordnung des Dekalogs, und als ſolche, die eben wirklich beſtehen und von Niemandem bezweifelt werden, ohne den innern Grund und die Bedeutung derſelben auch nur zu unterſuchen. So ſagt er: die Geſchlechtsgemeinſchaft iſt nöthig zur Erhaltung des Menſchengeſchlechts, Gott aber will keine herumſchweifende Begattung (vagi concubitus), alſo iſt die Ehe nothwendig. Warum aber will Gott keine vagi concubitus? Was iſt der Sinn dieſes Verbots und damit ſeine ſittlich überzeugende Kraft, durch die es, auch abgeſehen von der Offenbarung, uns einleuchten muß und ſo wieder die Aechtheit der Offenbarung verbürgt? Eben ſo: die menſchliche Gemeinſchaft muß Herrſcher haben, deßhalb iſt Ueberordnung oder Unterordnung nöthig und Gehorſam gegen die Obern. Das menſchliche Geſchlecht bedarf des Schutzes, darum ſind Strafen nöthig, ſind Kriege nöthig, und geht daraus die Tapferkeit hervor, welche die Vorkämpferin der Gerechtigkeit iſt. Der Reichthum an geſunden treffenden Anſichten und Lehren, welche dieſes Buch im Einzelnen enthält, macht es doch nicht zu einem ſolchen, das im Ganzen auf ein wiſſenſchaftliches Princip und namentlich ein den Geiſt der Reformation verwirklichendes wiſſenſchaftliches Princip gebaut wäre und daſſelbe durchführte. Es iſt ein Ausdruck der Lebenswürdigung der Reformation, nicht aber des wiſſenſchaftlichen Syſtems, zu welchem ſie den Keim legte. In gleicher Weiſe handelt das Naturrecht Oldendorps die

Rechtsgebote einfach auf den Grund der zehn Gebote ab, als gegebene, und dasselbe ist der Fall in dem Winklers, nachdem eine allgemeine Einleitung über Ethik (Naturgesetz) überhaupt vorausgeschickt ist, welche die christlichen Begriffe von göttlichem Gesetz, menschlicher Natur vor und nach dem Fall u. s. w. enthält, ohne sie mit dem besondern Gegenstande, der Rechtsordnung, der Gestaltung des socialen Zustandes, wissenschaftlich in Verbindung zu setzen. Es war daher ein Bedürfniß, daß die neue durch die Reformation begründete Weltepoche ihre Lebenswürdigung gleichfalls zu einem wissenschaftlichen System gestalte, gleichwie das Mittelalter dieses für die seinige gethan. Das ist der Anstoß zu der Entwickelung, die mit Grotius und Carteſius beginnt. Dieselbe repräsentirt aber diese Lebenswürdigung der neuen Weltepoche nur in ihrer negativen Seite: der Zerstörung des theokratischen Charakters, der Befreiung der irdischen Lebensordnung von der kirchlichen Hierarchie, der Befreiung der Wissenschaft von jeder äußern Autorität. Dagegen giebt sie aber auch das Band zu Gott selbst auf, das die Reformation ungeachtet dieser Befreiung von den Mittelgewalten festgehalten. Mit der Zerstörung der falschen Autorität, mit Kräftigung des individuellen Geistes und seiner Aufforderung zu eigner Forschung und eigner Freiheit war zunächst das Princip der Subjektivität entfesselt, die Macht der freien, aus sich schöpfenden, auf sich ruhenden Persönlichkeit, und sie riß sich los von aller Autorität und allem Inhalt über ihr. Die völlige Selbstgenugsamkeit des menschlichen Wissens (der Vernunft), daß es in seinem wahren Zustande sich befinde und alle Wahrheit zu erkennen aus sich allein fähig, die völlige Selbstgenugsamkeit der menschlichen Sitte, daß der Mensch in seinem eignen Denken allein, gelöst von Gott und der durch Gott gegebenen (in freier Oekonomie gestalteten) sittlichen Weltordnung, den Grund und Inhalt aller Sitte habe, und das

Vermögen ſie zu erfüllen — das iſt der Grundcharakter der rationaliſtiſchen Philoſophie, ja der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Richtung von der Reformation bis zur Revolution. Sie kann nicht als die Wiſſenſchaft der Reformation und der durch ſie begründeten Weltepoche gelten, gleichwie die mittelalterliche Philoſophie als die Wiſſenſchaft des Katholicismus; da ſie nur eine Seite und gerade die nicht entſcheidende, die negative polemiſche der Reformation ſich angeeignet hat. Das wird ſchon dadurch über allen Zweifel befeſtigt, daß ſie im Widerſpruch ſich befindet mit den Grundlehren und den Lebensprincipien der evangeliſchen Kirche, während die mittelalterliche Wiſſenſchaft mit denen der katholiſchen Kirche in völligem Einklang war. Dennoch iſt die rationaliſtiſche Philoſophie nach ihrer letzten, ihr ſelbſt unbewußten Beſtimmung der erſte Anſtoß, auch das wahrhafte und poſitive Princip der Reformation in der Wiſſenſchaft zu realiſiren. Denn bei aller Irrthümlichkeit im Standpunkt und Reſultat iſt ſie doch zugleich die innerſte intellektuelle Einkehr des Menſchen in ſich. Das Denken ſelbſt zum Gegenſtand des Denkens zu machen, in der Zurückziehung aus der Welt auf ſich ſelbſt das Band zu der ewigen Macht zu ſuchen, nur das klar und beſtimmt („clare et distincte", nach Carteſius Ausdruck) Erkannte, das ſyſtematiſch Einige als ein wahrhaft Gewußtes zu erachten — das iſt wirklich die Vorbedingung, wenn die chriſtliche Wahrheit auch die Sphäre der Wiſſenſchaft völlig durchdringen ſoll, ähnlich wie auf ſittlichem Gebiete die Selbſtprüfung*). Nur das iſt der Abweg, die Genugſamkeit des menſchlichen Denkens als Vorausſetzung mitzubringen, und damit das dem Denken gebotene Objekt — Erfahrung und Offenbarung — abzulehnen. Iſt dieſer Abweg beſeitigt, ſo führt

*) Vorträge über den Proteſt. als polit. Princip S. 59—64.

jene Einkehr nothwendig zu einer Innerlichkeit und Selbstbewußtheit, namentlich auch einer Selbstbewußtheit in allen Erkenntnissen über ihr Verhältniß zur christlichen Offenbarungswahrheit, und dadurch einer Sicherung derselben, sohin zu einer wahren intellektuellen Erleuchtung, wie sie die wissenschaftliche Einsicht der vergangenen Zeiten überragt. Dieß zu erfüllen und damit die Lebenswürdigung der durch die Reformation begründeten Weltepoche auch nach ihrer positiven Seite und daher in ihrer ganzen Fülle und von ihrem Centrum aus zur wissenschaftlichen Durchbildung zu bringen, ist deßhalb das Problem der Gegenwart. Nach seiner Lösung ringen die neuesten wissenschaftlichen Bestrebungen seit der Revolution, mehr oder minder bewußt, in größerer oder geringerer Annäherung, ja oft theilweise in noch weiterer Abirrung.

Diese neuesten wissenschaftlichen Bestrebungen haben aber nicht bloß den innewohnenden Trieb, das Princip der Reformation nach seiner wahren, vollen, positiven Seite wissenschaftlich durchzubilden, sondern auch zugleich eine Seite wieder zu beleben, welche die Reformation selbst zu sehr außer Acht ließ. Es ist das eben jene ethische Bedeutung der Weltgeschichte als Werk und Aeußerung der Weltmacht. Das Mittelalter faßte diese Bedeutung theokratisch, daß die Weltgeschichte, so weit es den Besitz der Gewalt betrifft in Staat und Kirche, durch direkte Weisung und Veranstaltung Gottes bestimmt sey. Die Reformation dagegen abstrahirt völlig von der Weltgeschichte. Sie beschäftigt sich überall nur mit der ethischen Regel, dem Gebot, das allein ist ihr das Göttliche; dagegen die ganze Wirklichkeit und Geschichte gewährt ihr gar kein ethisch bestimmendes Moment. So mißt sie die Kirche rein an der Lehre, die da außer und über aller Geschichte ist. Dagegen die geschichtliche Verwirklichung der Kirche, die Katholicität oder die geschichtliche Kontinuität (die

Einheit und der Zuſammenhang aller derer, die ſich zu Chriſtus bekennen, und die Ununterbrochenheit der Lehre und Verfaſſungsentwickelung der Kirche durch alle Zeiten) iſt ihr durchaus nichts Entſcheidendes. Bei Luther iſt dieſes Element noch wirkſam, aber eben nur als Reſt ſeiner katholiſchen Bildung. Es iſt nicht ſein eigenſtes und darum nicht ſein energiſches Princip. Seine Schonung des Beſtehenden iſt häufig nur eine Konceſſion. Bei Calvin aber fehlt es gänzlich, ja wird grundſätzlich verworfen. Es wird in jedem Moment auf's neue der Maaßſtab der Lehre angelegt, nicht bloß um die Kirche zu berichtigen, ſondern um zu entſcheiden, ob die Kirche vorhanden ſey, wie wenn es bisher keine Kirche gegeben *). In ähnlicher Weiſe hat es die Wiſſenſchaft (Ethik und Politik) bloß mit der Regel zu thun, die außerhalb und über aller Zeit in ſich ſelbſt feſtſteht, und der weltgeſchichtliche Fortgang des ſittlichen Bewußtſeyns und der Bildung der Staaten hat bloß die Stellung, nach dieſer Regel gerichtet zu werden, nicht aber mit als Beſtimmungsgrund oder Anwendungsweiſe der Regel ſelbſt zu gelten. Das allgemeine ethiſche Gebot und die Handlung des einzelnen Menſchen ſind die einzigen Faktoren, dieſe ſteht jenem gegenüber völlig iſolirt, ohne alle Vermittlung durch weltgeſchichtliche Zuſtände. Dieſer Zug charakteriſirt nicht bloß die rationaliſtiſche, er charakteriſirt die proteſtantiſche Bildung, er charakteriſirt die wiſſenſchaftliche Epoche von Melanchthon bis Kant. Dieſe bildet das Bereich der rein proteſtantiſchen Wiſſenſchaft.

Da iſt es denn unverkennbar eine Bereicherung dieſer rein proteſtantiſchen Auffaſſung, es iſt Wiederaufnahme eines der mittelalterlichen Periode angehörenden Elements, wenn die wiſſenſchaftlichen Konceptionen ſeit der Revolution alle der

*) Vorträge über den Proteſtantismus u. ſ. w. S. 71—88.

Geschichte selbst in der oder jener Weise eine ethische Bedeutung beilegen. So die spekulative Philosophie, welche in der Entwickelung der Weltgeschichte, dem stufenmäßigen Fortgang ihrer Ideen, die höchste ethische Norm findet, und damit die Weltgeschichte wieder in ähnlicher Weise wie Augustinus und seine Nachfolger, und im Unterschiede von Melanchthon oder Kant, als ein göttliches Werk konstruirt, wiewohl als das Werk eines ganz andern Gottes als desjenigen, an welchen Augustinus wie Melanchthon glaubten. So die geschichtliche Juristen-Schule, welche allem Bestehenden, Traditionellen als solchem ein bindendes Ansehen, eine ethische Nothwendigkeit der Anerkennung, eine Verpflichtung zur Pietät beilegt. So die neuere politische Schule, die in dem Principe der Legitimität das Ansehen der historischen Dynastien nicht bloß, wie die Reformation, auf das: „wo Obrigkeit ist, ist sie von Gott" gründet, was auch für jede Regierung de facto gilt, sondern die zugleich von der Heiligkeit der göttlichen Fügung in der Geschichte erfüllt ist*). Allein die ethische Bedeutung, welche der Weltgeschichte nach wahrem und evangelischem Princip zugestanden werden muß, ist doch von ganz anderer Art als die, welche ihr die katholisch-mittelalterliche Auffassung beilegt, sie ist nemlich doch immer nur eine sekundäre ethische Bedeutung. Das zuhöchst Entscheidende muß immer das bilden, was über der Geschichte steht, das Wort Gottes und die ethische Regel. Es giebt — will man anders nicht in den theokratischen Standpunkt zurückfallen — für den socialen Zustand (den Staat und die äußere Kirche) nur göttliche Ordnung und göttliche Fügungen, nicht aber göttliche Akte, nicht rein und unmittelbar göttliche Sanktion bestimmter

*) Diesem Gedanken entspricht auch die wirkliche Praxis zu allen Zeiten, daß man nemlich bei neuer Besetzung von Thronen vorzugsweise nur die dynastischen Geschlechter für berufen hält.

Verhältniſſe und Perſonen. Die geſchichtliche Begebenheit wird darum hier nie ſelbſt Quelle des Ethos wie im Mittelalter, wo die Ethik lautete: du ſollſt die Begebenheit, den Akt Gottes, daß er den Papſt und mittelſt ſeiner den Kaiſer einſetzte, anerkennen, und alle ethiſche Regel dagegen (Glaubenswahrheit, Lebensvorſchrift, Rechtsordnung) ſich erſt mittelbar hieraus (d. i. den nunmehrigen Satzungen des Papſtes und Kaiſers) ergab. Sondern Quelle des Ethos bleibt immer allein das Gebot (die Regel), und jede Begebenheit wird ethiſch nur gewürdigt durch Subſumtion unter das Gebot. Aber dieſes iſt in ſeinem reichern Inhalte erkannt. Während die altproteſtantiſche Bildung das ethiſche Gebot bloß als ein Gebot für das ſporadiſche Handeln der (einzelnen) Menſchen erkennt, wird es in dieſer fortgeſchrittenen Einſicht zugleich als ein Gebot für das Handeln der menſchlichen Gemeinſchaft in ihrem geſchichtlich zuſammenhängenden einheitlichen Zuſtande erkannt, als ein Gebot: du ſollſt dieſen Zuſammenhang nicht grundlos unterbrechen, du ſollſt Pietät haben vor dem, das durch Gottes Fügung oder Zulaſſung in dieſem Zuſtand geworden, ſo weit es nicht der Ordnung Gottes (der von Gott gegebenen ethiſchen Regel) zuwider — dir ſoll der einheitliche Glaube und das traditionelle Bewußtſeyn der Kirche (die nicht ohne den heiligen Geiſt iſt) eine Autorität haben über dein eignes Meinen, ſo weit es nicht dem klaren Worte Gottes zuwider — du ſollſt nicht bloß der Obrigkeit gehorchen, wo ſolche beſteht, ſondern du ſollſt der in der Geſchichte wurzelnden Dynaſtie Pietät und Anhänglichkeit zollen, als von Gott gefügt. Das unterſcheidet darum Princip der Legitimität und theokratiſches Princip. Nach jenem bleibt immer der oberſte Grund des Anſehens nur die allgemeine Regel: der Obrigkeit iſt man Gehorſam ſchuldig. Sie wird

hier nur nicht abstrakt gefaßt, sondern zugleich in der tiefern Bedeutung, daß in der langen Dauer des Besitzes ein göttliches Walten verehrt wird, und es reicht darum auch die lang bestehende, die verjährte Gewalt hin für diese tiefere ethische Würdigung derselben. Dagegen nach theokratischem Princip ist der Grund des Ansehens gar nicht jene Regel, sondern schlechthin die That Gottes, durch welche er die Gewalt bestellte, und das muß natürlich eine rein göttliche That seyn, ohne die menschliche Beimischung, die in aller bloßen geschichtlichen Fügung Gottes ist. Das theokratische Princip begnügt sich deßhalb nicht mit der auch noch so langen Dauer einer Dynastie, sondern es greift zurück bis zur göttlichen Quelle, bis zur Erscheinung Christi, um zu untersuchen, ob auch ihr absoluter Ursprung wirklich eine solche göttliche That ist. So wird die evangelische Kirche nicht die ununterbrochene Succession der Bischöfe von den Aposteln her als Bedingung der wahren Kirche und ihrer Verheißungen erachten; aber sie wird darauf halten, daß das geistliche Amt (selbst wenn es im Falle der Noth neu aus der Gemeinde hervorgetreten wäre, doch sofort) sich rein aus sich selbst fortleite und dadurch als ein von Gott Gesetztes und Gefügtes, nicht als ein von der Gemeinde Verordnetes sich bekunde. Aehnlich wie im Leben des Einzelnen das zuhöchst Entscheidende die ethische Regel ist, aber sekundär auch die göttlichen Führungen und die mittelbar in ihnen liegenden Aufforderungen, die dem ahnenden Gemüthe vernehmbar sind, ethisch bestimmend sind (das „aus eigner Wahl nichts thun"), ähnlich ist auch in der Geschichte der Menschheit sekundär eine ethische Richtschnur.

Endlich erstreckt sich das, was in der Weltgeschichte als bindend, als von ethischer Bedeutung anerkannt wird, nach neuerer Auffassung nicht auf den bloßen Erwerb der äußern

Gewalt, ſondern zugleich auf die ganze Entwickelung des ſittlichen Bewußtſeyns und der das Leben geſtaltenden Ideen.

Es liegt deßhalb hierin Wiederaufnahme oder doch ſtärkere Hervorhebung eines unbeachtet gelaſſenen Elements in die Anſchauungsweiſe der Reformation; aber durch dieſe ſelbſt geläutert und darum auch ihr homogen. Es iſt eine Verſöhnung des proteſtantiſchen und katholiſchen Princips, ſo weit dieſelbe möglich, die in den neueſten Richtungen proteſtantiſcher Wiſſenſchaft deutlicher oder verhüllter ſich kund giebt.

Vierter Abſchnitt.

Die Anfänge der neuern Bildung.

Charakter der Schriftſteller am Anfang der neuen Epoche. — Thomas Morus. — Baco von Verulam. — Bodinus.

Am Wendepunkt der beiden Zeitalter, d. i. am Beginn der neuern Geſchichte, ſteht ein Klaſſe von Schriftſtellern, welche nicht gleich Carteſius, Grotius, Locke ein einfaches energiſches Princip zur Geltung bringen, wie es der neuern Weltgeſtaltung entſpricht, ſondern in unbefangener, vielfach auch noch unentſchiedener, der ſcharfen Stellung des Problems ermangelnder Auffaſſung das öffentliche Leben zum Gegenſtand der Behandlung machen. Ihre Schriften ſind das Erzeugniß der Bildung aus dem klaſſiſchen Alterthum, deſſen volle Kenntniß ſtatt der einſeitigen Beſchäftigung mit Ariſtoteles inzwiſchen verbreitet war, und der freien geiſtigen Bewegung und nüchternen Würdigung, welche durch die Reformation eröffnet waren. In der Friſche dieſer neu erworbenen geiſtigen Elemente ſuchen ſie die Verhältniſſe der bürgerlichen Ordnung, die

auch nicht lange vorher sich zu konsolidiren begonnen, zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu bringen. Dahin gehören vorzüglich Baco von Verulam und Bodinus, in gewissem Grade auch Thomas Morus*).

Thomas Morus giebt in seinem Utopien eine Nachbildung der platonischen Republik, Schilderung eines idealen Zustandes des menschlichen Gemeinlebens, wie es jenseits der Wirklichkeit und Möglichkeit liegt. Schon die Regierungsform ist platonisch: ein von auserlesenen Geschlechtern gewählter Senat, an seiner Spitze ein lebenslänglicher Magistrat aus dem Gelehrtenstande (Platons Philosophen). Eben so ist der Haupt- und Grundgedanke seines Ideals wie bei Platon die Unterordnung der materiellen Interessen und Beschäftigungen, ihre Beschränkung auf das unumgängliche Bedürfniß, und die Gemeinschaft des Vermögens oder genauer der Wirthschaft: daß die Aecker gleichheitlich vertheilt, der Ertrag auf den Markt gebracht und ohne Bezahlung jedem Hausvater sein Bedarf verabreicht wird, unter gesetzlicher Feststellung der täglichen Arbeitsstunden, und zwar in geringer Zahl, damit die übrigen für geistige Beschäftigung frei bleiben. Allein Morus stellt in diesem Bilde nicht, wie Platon, das wirkliche Ideal seiner Nation dar, giebt nicht einer sittlichen Lebenswürdigung, die bereits in der Staatenbildung wirksam ist, nur den wissenschaftlichen Ausdruck; im Gegentheil er abstrahirt damit völlig sowohl von den Zuständen, als von der Lebenswürdigung seiner Nation. Seine Schilderung ist darum nichts Andres, als das liebliche Spiel eines edlen und gebildeten Geistes, ein Versuch, sich in der neuerworbenen antiken Form zu er-

*) Thomas Morus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia. 1517. — Baco († 1623) de augmentis scientiarum, in dem Kapitel de fontibus juris. — Bodinus de republica, † 1584.

proben, und daraus begreift es ſich, daß es ohne Erfolg war und bleibt. Uebrigens eine vollſtändige Vorzeichnung der Umriſſe des heutigen ſocialiſtiſchen Wirthſchaftsſyſtems hat Morus in dieſem Buche bereits gegeben, nur mit dem rühmlichen Unterſchiede, daß er Beſitz und Genuß nicht wie dieſes zum letzten Zweck macht.

Viel wichtiger iſt Baco. Er repräſentirt im Vergleich zu Morus wieder den empiriſchen Standpunkt, dazu in einer Selbſtſtändigkeit, zu der er aus der klaſſiſchen Bildung durchgedrungen, aus eigner Lebenserfahrung und Anſchauung der nationalen Zuſtände ſchöpfend und auf das Leben, die nationalen Zuſtände abzweckend. Von einem eigenthümlichen wiſſenſchaftlichen Princip, von einem Syſtem iſt bei ihm nicht die Rede. Aber er ſpricht tiefe Einſichten aus, welche namentlich der nachfolgenden ſyſtematiſchen Theorie hätten zur Berichtigung dienen können. Darunter zeichnen ſich aus ſeine Auffaſſung des Staates, daß das öffentliche Recht ſich nicht darauf beſchränken dürfe, Hüter (custos) des Privatrechts zu ſeyn, ſondern nicht minder Religion, öffentliche Zucht, Kriegsmacht, Wohlſtand zur Aufgabe habe, und ſeine Lehre von der Entſtehung (den Quellen) des Rechts, insbeſondere der Bedeutung und dem Werthe des Gewohnheitsrechts und Gerichtsgebrauchs. Dieſe ſeine Lehre über die Quellen des Rechts iſt erſt in der neueſten Zeit durch Savigny wieder zur Geltung gekommen. Dagegen als Philoſoph hat er den Keim einer wiſſenſchaftlichen Entwickelung gelegt, die ſich unmittelbar an ihn anſchließt und in ihrem ſpätern Verlauf den wichtigſten Einfluß auf die Anſichten von Recht und Staat ausübt, obwohl ſehr entgegengeſetzt dem, was er ſelbſt hierüber dachte; davon wird am Schluſſe des nächſten Buches die Rede ſeyn.

Vorzüglich aber zeigt uns des Bodinus Buch „über den Staat“ eine neue Aera der Bildung, die im sechzehnten Jahrhundert aufgeht. Dem Gegenstande nach ist es ein ähnliches wie das des Thomas über die „Herrschaft der Fürsten“. Auch sieht man bei ihm in der Anlage die Aristotelische Politik durchschimmern. Aber es herrscht hier bereits die Freiheit der neuern Epoche. Er schließt sich an Aristoteles nicht sowohl für die Begriffe und Lehren, als für die Probleme und den Gang der Untersuchung an. Eben so sind die theokratischen Vorstellungen beseitigt. Damit sind denn aber die rechtsphilosophischen Elemente des Mittelalters alle aufgegeben, und sein Buch ist deßhalb auch völlig oder doch im überwiegenden Grade nur Staatslehre (Politik), nicht Rechtsphilosophie, hierin das gerade Gegenstück zu dem nachfolgenden Werk des Grotius. Er sucht kein Princip, keinen Grund und Maaßstab alles Rechts, ja selbst der Rechtsgrund des Staats und der Unterthanenpflicht ist ihm nicht Gegenstand der Untersuchung. Er setzt zwar die Uebertragung des Volks als thatsächlichen Grund der Staatsgewalt voraus, wie das überall die erste und natürliche Vorstellungsweise ist, daß die vorhandene Verfassung durch einen bewußten Akt eingeführt sey, was dann nur ein Akt des Volks seyn kann; aber er giebt dieß selbst nicht für den rechtlichen Grund derselben aus. Sein Bestreben geht überall mehr darauf hin, einerseits das Bestehende sich zurecht zu legen, den Reichthum der vorhandenen politischen Verhältnisse zu durchdringen, anderseits das Ersprießliche, Heilsame zu erkennen, nicht aber ein absolut rechtlich Nothwendiges aufzustellen. Er beginnt daher damit, die scharfen Begriffe zu geben von Staat, von Familie, von Souveränetät („majestas“), von den verschiedenen Regierungsformen, selbst den verschiedenen Arten der Einherrschaft (dominatus — regia potestas —

tyrannis). Er ſucht dann die richtigen politiſchen Maximen über Erhaltung, Veränderung, Fortbildung der Staaten und ihrer Einrichtungen. Er vergleicht endlich die Regierungsformen mit einander, um unter ihnen die vollkommenere, heilſamere zu finden. Ja ganz beſonders hervortretend iſt ſeine Lehre von der Nothwendigkeit, daß die Geſetze und Regierungsformen den Zuſtänden und Sitten des Volkes entſprechen müſſen, und ſeine bereits ausgedehnten Unterſuchungen darüber; man hat ihn deßhalb mit Recht in dieſer Hinſicht als den Vorgänger Montesquieu's bezeichnet, während er ſelbſt wieder an Ariſtoteles einen Vorgänger hat.

Dem materiellen Inhalte aber und der Abſicht nach iſt ſein Buch hauptſächlich eine wiſſenſchaftliche Begründung der Monarchie. Mit der Emancipation von Ariſtoteles und mit der Abſchwächung der theokratiſchen Ideen war es eine Anforderung, und war es erſt eine Möglichkeit, den Verfaſſungszuſtand der germaniſchen Staaten, ſohin die Monarchie und zwar die eigenthümliche germaniſche Monarchie in ihr ſelbſt und unabhängig zu begreifen, damit die Nation, aus deren Sinn ſie hervorgegangen war, auch ihre Befriedigung an ihr finde und namentlich das wahre Rechtsverhältniß zwiſchen König und Volk (das die Theorie und die Lebensbewegung vielleicht ſchon erſchüttert hatten) erkannt werde. Dieſe Anforderung erfüllt Bodinus. Er lehrt den Vorzug und die höhere Vollkommenheit der monarchiſchen Staatsform theils aus ſchon früher gewöhnlichen Gründen, theils durch weſentlich neue und oft geiſtreiche Auffaſſung, doch preiſt er nur die durch ariſtokratiſche und Volkselemente gemäßigte Monarchie. Er erklärt die Souveränetät („majestas") für eine von den Geſetzen gelöſte Gewalt, was aber doch in ſeinem Sinn nur ſagen will, daß der ſouveräne Fürſt alles Anſehen in ſich vereinigt und keinen

Richter auf Erden hat. Er lehrt endlich dem entsprechend die absolute Unerlaubtheit der Tödtung oder Entthronung des Königs, wenn dieser wirklich König, d. i. Souverän ist.

Es ist auch bei Bodinus eben so wie bei Baco nicht irgend ein scharf hervorgehobenes Princip und darauf gegründetes System. Es sind Betrachtungen eines einsichtsvollen Mannes über die politischen Probleme. Es kann niemand Anhänger des Baco oder Bodinus seyn, auch nicht Gegner; aber es kann jeder und zu jeder Zeit viel Wahres von ihnen lernen, für viel Wahres auf ihre Autorität sich stützen. In Beider Schriften ist Reichthum und Gediegenheit der Gedanken. Aber diese volle unbefangene, jedoch nicht zu den letzten Gründen dringende und nicht systematisch schließende Auffassung hatte keine nachhaltige Wirkung auf die Zeit. Diese rang nach einer durch und durch bewußten und in sich geschlossenen Erkenntniß, und die Geister, welche ein einzelnes Moment aus der Fülle des Gegenstandes herausnahmen, dieses aber in seiner ganzen Schärfe hinstellten und bis zur äußersten Konsequenz durchführten, waren es deßhalb, trotz ihrer Einseitigkeit und Irrigkeit, welche zunächst die wissenschaftliche Herrschaft erlangten.

Dieser Anfang der Weltepoche nach der Reformation hat auch noch den Charakterzug, daß das sittliche Element überall höher gehalten und auch in der Wissenschaft sorgsamer gepflegt wird als das materielle und mechanische, und daß namentlich am Staate die sittliche Bedeutung noch als die oberste erkannt wird. So erklärt Melanchthon als Staatszweck die Ehrbarkeit des äußern Wandels (honesti mores in externa vitae consuetudine), Baco das Wohl der Gemeinschaft (bene vivere im Sinn des Aristoteles), nemlich die Religion, Disciplin u. s. w. Bodinus erörtert ausführlich, daß die äußern

Annehmlichkeiten des Lebens ein sehr untergeordneter Zweck des Staats seyen gegenüber seinen moralischen Zwecken, und stellt unter diesen wieder sogar den „kontemplativen" Zweck (die Verehrung Gottes) als den obersten auf. Morus vollends geht auf Herabdrückung der materiellen Interessen völlig aus. Erst die nachfolgende Periode kam zu der profanen Auffassung, daß Schutz des Lebens und Eigenthums die eigentliche, ja alleinige Aufgabe der menschlichen Gemeinschaft sey. —

Drittes Buch.

Abstrakte Rechtsphilosophie.

(Das Naturrecht.)

Erster Abschnitt.

Abstrakte Philosophie überhaupt.

(Rationalismus.)

Wesen des Rationalismus — Motiv — Verfahren — Gegensatz der geschichtlichen Ansicht — subjektiver und objektiver Rationalismus — logischer Pantheismus. — Spinoza und seine Rechtsansicht. — Standpunkt des Naturrechts.

Bei der freien Behandlung der Griechen hat jede philosophische Lehre, ja jede Behauptung ihr selbstständiges Leben, und es kann die Ethik des Platon oder Aristoteles verstanden und gewürdigt werden, ohne daß man Rücksicht nimmt, wie nach ihrer Ansicht das Daseyn der Welt und der Zusammenhang in ihr zu erklären ist. — Nicht so in der neueren Philosophie. Die Folgerichtigkeit, durch welche sie allein alle ihre Erkenntnisse zu gewinnen anstrebt, gründet das Einzelne in seinem ganzen Bestand auf die ersten Annahmen. Jeder Zweig der Philosophie steht und fällt mit der obersten philosophischen Ansicht. Daher ist es zur Einsicht in die neuere Rechtsphilosophie unumgänglich nöthig, daß das

ganze Syſtem der Philoſophie ins Auge gefaßt und jene nur als eine Folge deſſelben betrachtet werde. Das gilt nicht bloß von der beſondern Geſtalt des Naturrechts, welche ihm die Gründer eigner Syſteme gegeben haben, ſondern eben ſo ſehr von ſeiner allgemeinen Entwickelung. Denn ſein ganzes Daſeyn iſt ein Ergebniß des Standpunktes der abſtrakten Philoſophie überhaupt.

Das Weſen der abſtrakten Philoſophie iſt: nur das anzuerkennen, was aus der Vernunft folgt — das logiſch Nothwendige. Daß etwas iſt, reicht ihr nicht hin; es muß das Gegentheil undenkbar ſeyn. — Jeder beſtimmte Inhalt nun, mit dem die Vernunft ſich erfüllt, erſcheint für ſie zunächſt als ein zufälliger, er könnte eben ſo gut auch ein andrer ſeyn. Was ſie nicht anders denken kann, wenn ſie noch Vernunft bleiben will, iſt allein ſie ſelbſt, was ſie iſt, ihre eignen Geſetze, Formen und Beſtimmungen, z. B. die Regel, daß etwas nicht zugleich ſein Entgegengeſetztes ſeyn könne, der Gedanke des Eins und des Vielen, des Endlichen und Unendlichen, das Verhältniß von Urſache und Wirkung u. ſ. w. Nur was dieſe ſchon enthalten, hat den Charakter logiſcher Nothwendigkeit. Es folgt etwas aus der Vernunft, ſagt danach daſſelbe, als: jedes Andere würde die Denkbeſtimmungen ſelbſt aufheben. Die reine Vernunft alſo — das Denken vor allem Inhalte außer ihm ſelbſt — iſt das Princip der abſtrakten Philoſophie. Was ſie enthält, das iſt auch aus ihr, vor aller Erfahrung (a priori) zu erkennen. Und auf der andern Seite kann das durch Erfahrung Gewußte nie den Charakter logiſcher Nothwendigkeit tragen. Denn Erfahrung zeigt nur, daß etwas iſt, nie daß das Gegentheil undenkbar wäre*).

*) „Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas ſo oder ſo beſchaffen ſey; aber nicht, daß es nicht anders ſeyn könne.“ Kant Kritik der reinen Vernunft S. 3.

Alles was erprobt seyn soll, muß daher rein a priori gefunden werden. Das gilt von den Dingen der täglichen Wahrnehmung nicht minder, als von den unsichtbaren Gegenständen des Glaubens. Der Beweis des Daseyns Gottes z. B. ist nur dann geführt, wenn gezeigt wird, daß das Nichtdaseyn seinem Begriffe, den man ohne irgend eine Erfahrung bilden muß, widerspricht (der ontologische Beweis); der Beweis der Unsterblichkeit der Seele, wenn die Merkmale, aus welchen der Begriff der Seele besteht, die Sterblichkeit logisch ausschließen.

Das ist allem Forschen und Erkennen gemein: Vernunft in negativer Art zum Maaße zu haben, d. i. alles auszuschließen, was den Gesetzen des Denkens widerspricht. Das Eigenthümliche dieser Richtung besteht darin, Vernunft zum positiven Maaße zu haben: nur das anzuerkennen, was diese Gesetze selbst schon enthalten, und alles auszuschließen, was nach ihnen so, oder anders beschaffen seyn könnte. Es sollen die Erkenntnisse nicht bloß durch die Vernunft gefunden werden, sondern aus der Vernunft. Vernunft soll nicht Mittel und Organ, sondern Quelle der Erkenntniß seyn, nicht durch ihre Thätigkeit einen außer ihr liegenden Inhalt, sondern allein aus ihrem eignen Wesen und ihren Gesetzen den vollständigen Inhalt finden. Darum wird diese Richtung passend als Rationalismus bezeichnet. Es ist ähnlich, wie wenn man das Auge als Quelle des Lichts betrachtete und die Gesichte nicht durch das Anschauen der Gegenstände, sondern aus dem innern Bau des Auges und durch seine Zergliederung finden wollte.

Der Beweggrund hierzu ist keineswegs Skepsis; denn der Philosoph, der die Welt durch Abstraktion vertilgt, hat im Voraus die Zuversicht, sie aus sich wieder aufzubauen. Auch nicht allein Bewunderung des Verstandes. Denn diese für sich führt, wie Erfahrung an den Griechen zeigt, dahin, den Sinn in den

Dingen zu ſuchen, nicht von ihnen zu abſtrahiren, ſondern es verbindet ſich mit ihr das Intereſſe der Freiheit.

Daß Selbſtſtändigkeit und Innerlichkeit des Menſchen (das Princip der Subjektivität) die ganze Geſchichte der neuen Zeit, der europäiſch-germaniſchen Bevölkerung bewege, iſt eine unter uns längſt verbreitete Einſicht. Sie iſt die Grundlage der jetzigen äſthetiſchen Anſicht geworden. Auch von den rechtlichen Einrichtungen und der Staatenbildung der germaniſchen Stämme iſt es anerkannt, daß ſie in freier Selbſtbeſtimmung und perſönlichen Banden ihren Urſprung haben. So ſträubt ſich denn auch die wiſſenſchaftliche Forſchung gegen die Nöthigung, welche die Gegenſtände außer ihr auf ſie üben. Man erkennt nur, indem man etwas auf ſich einwirken, ſich von ihm beſtimmen läßt. Erkennen ſetzt Anerkennen voraus. Der germaniſche Geiſt — dazu durch die Reformation von der kirchlichen Autorität befreit und in ſeiner innerſten Tiefe erregt — will aber durch nichts beſtimmt werden, als wozu er ſich ſelbſt beſtimmt. Eine außer ihm vorgefundene Welt wirkt drückend auf ihn, ſie iſt eine fremde Macht, der er ſich ohne ſeinen Willen unterwerfen ſoll. Er befreit ſich von ihr durch die Abſtraktion und weigert ſich der Unterwerfung, ſo lange er nicht in ſich ſelbſt eine Nöthigung dazu findet. Nur wenn die Denkbeſtimmungen ſelbſt es fordern, wird ihr Beſtehen eingeräumt; denn ſodann gründet ſich die Anerkennung auf das eigne Daſeyn, nicht auf das ihrige. Solche Verſchmähung, das Wirkliche auch als wirklich anzunehmen, weil es nicht aus uns ſelbſt herauskommt, müßte man für den tollſten Hochmuth halten, wenn es gewiß wäre, daß ſie mit Willkür geſchähe. Allein dieſes Verfahren zeigt ſich in der ganzen Entwickelung ohne Bewußtſeyn der Wahl und Abſicht. So durchdringt es alle Zweige des Wiſſens und bildet ſelbſt für den poſitiven Inhalt wenigſtens die wiſſenſchaftliche Form. Es iſt, als könne wiſſenſchaftliche

Behandlung gar nicht anders zu Werke gehen. Deßwegen wird auch Vernunft wohl im Allgemeinen vertheidigt; aber lange gar nicht verſucht, dieſen eigenthümlichen Gebrauch derſelben, worauf es doch gerade ankommt, zu rechtfertigen; weil man ihn eben nicht für einen eigenthümlichen, ſondern für den allgemeinen und allein möglichen hält. Und in der That, die Möglichkeit der Abſtraktion führt von ſelbſt und beinahe unvermeidlich dazu, bis der vollſtändige Verſuch erſt das Unternehmen und ſein nothwendiges Ende klar macht und ſo dagegen ſichert.

Alle Philoſophie nemlich hat nur die Abſicht, entweder für beſtimmte Reſultate (Gott, Unſterblichkeit u. ſ. w.) eine Bürgſchaft zu erhalten, oder die Einheit in der Maſſe verſchiedenartiger Dinge zu erkennen. Jenes kann man ihr praktiſches, dieſes ihr theoretiſches Intereſſe nennen. Beide ſind allgemein menſchlich und ewig. Sie muß zu beiden Zwecken ein Unbedingtes ſuchen, welches allem Andern die Gewähr und die Einheit ertheile. Iſt es nun dem menſchlichen Bewußtſeyn möglich, in der Reflexion ſich von allem Daſeyn außer ihm loszureißen, ſey es auch nur für einen Augenblick zu fingiren, daß es allein ſey, daß alles Andere außer ihm gar nicht oder in ganz anderer Beſchaffenheit, als es wirklich iſt, exiſtire: was iſt dann natürlicher, als jene höchſte Gewähr in dem zu ſuchen, was man nicht mehr wegdenken kann — dem eignen Daſeyn und dem Denken ſelbſt? Das Verlangen, über Gott und Unſterblichkeit Gewißheit zu erhalten, ſie über die Zerſtörung jener alles abſpühlenden Gedankenfluth zu retten, muß zu dem Verſuche treiben, ob ſie nicht ſchon mit jenen erſten Annahmen gegeben ſeyen. — Dieſelbe freie Thätigkeit des Gedankens, die jedes Daſeyn, die Gültigkeit jedes Gebotes annehmen oder nicht annehmen zu können ſich bewußt iſt, hebt aber auch die Uebereinſtimmung des Menſchen mit der Welt auf. Er hat, was jener Grieche vergeblich forderte, eine Stelle außer ihr

gefunden und damit ein Vermögen, gegen ſie zu wirken. Er iſt ſelbſt eine eigne Welt. Jene fordert Anerkennung mit Nothwendigkeit, er fühlt alles nur von ſeiner Willkür abhängen. Er iſt ihr nicht mehr einverleibt, und wenn er den Widerſpruch heben, die Einheit wieder herſtellen will, ſo liegt kein Verſuch näher als der, ſie ihm einzuverleiben, in ſeinen Denkbeſtimmungen ihren Zuſammenhang mit ihm, wie den in ihr ſelbſt zu finden. Iſt dieß alles gelungen, ſo erſcheint er und das zu ihm gehörige Denken als die Harmonie in allen Dingen, als die einzige Urſache, aus welcher er irgend Vorhandenes ſich auch als ſolches vorſtellt; und er beſitzt für ſeine gewünſchten Reſultate die Beſtätigung, die ihm allein noch genügen kann, ſein eignes Daſeyn. Er hat erreicht was alle Philoſophie will, und hat es in der Art erreicht, wie ſein Trieb und Gefühl der Selbſtſtändigkeit es wollten. In der frühern Periode nun iſt noch das praktiſche Intereſſe das vorherrſchende. Man beweiſt die Unſterblichkeit der Seele, deren wir in Wahrheit nur im Glauben an die Offenbarungen und Verheißungen Gottes gewiß werden können, aus den Merkmalen der Seele (ihrer Immaterialität, ihrer Unzuſammengeſetztheit), alſo in einer Weiſe, daß Gott ſelbſt, wenn er wollte, ſie nicht zernichten oder ſterblich machen könnte, ſo wenig als er ein rundes Dreieck machen kann. Später ſeit Fichte tritt dieſes Intereſſe völlig zurück, es bleibt nur das Intereſſe der wiſſenſchaftlichen Größe, aus der eignen Vernunft heraus die Welt zu finden.

Daraus erklärt ſich das ganze Verfahren. Philoſophie muß alles aus der Vernunft, nach der Vernunft finden. Das Motiv der Abſtraktion — in ſich ſelbſt das Unbedingte zu haben — ſetzt ihr auch die Schranke an dem eignen Denken und Daſeyn. Außerdem könnte man ja dieſe ſelbſt hinwegdenken, und wie ließe ſich dann noch etwas finden? Das iſt alſo gemeint, wenn die

Philosophie angeblich von Nichts ausgeht. Es wird sofort abstrahirt bis zu irgend einer ganz einfachen Vorstellung, deren man sich — wenn man ist und denkt — nicht entäußern kann, was allem Denken unterliegt, die Substanz z. B., der Begriff des Seyns, des Unbedingten u. d. g. Aus diesem Reste der Abstraktion — dem Einfachsten was Vernunft enthält — muß alles bestimmte Daseyn hervorgehen. Und auch dieses wieder nach der Vernunft, bloß logisch. Es muß die Dinge so enthalten, daß das Gegentheil derselben undenkbar ist. Das gilt eben so sehr von den Systemen der nothwendigen Entgegensetzung, welche ein Ding gegen das andere bilden muß (Fichte, Hegel), als von denen, die bloß aus dem Satz des Widerspruchs folgern. In beiden darf die Wissenschaft keinen Gegenstand, keinen Begriff annehmen als einen, der da ist; sondern sie muß einen jeden auf ihrem Wege selbst bilden, indem sie aufzeigt, daß mit dem Vorausgehenden — von jener ersten Annahme aus — auch dieser schon nach den Denkregeln gesetzt, und sein Nichtdaseyn oder Andersseyn daher eine logische Unmöglichkeit ist. Es muß ihr denn auch in gleicher Weise möglich seyn und obliegen, umgekehrt die irgendwärts aufgegriffenen Gegenstände wieder in jenes Einfache, aus welchem sie dieselben machte, aufzulösen. Das ist die Bedeutung und die hohe Wichtigkeit der Definitionen. Die Merkmale der Definition sollen dem Definirten völlig adäquat seyn, die Sache erschöpfen, diese Merkmale, selbst wieder in gleicher Weise definirt, in schon gegebene allgemeinere Vorstellungen umgewandelt werden können. Auf solchem Wege muß man zuletzt bei jenem Einfachen, der allgemeinen Substanz anlangen. Es ist, wenn man ihn vollendet, der Gang rückwärts, den das philosophische System vorwärts zu machen strebt.

Damit ist nun aller lebendige Zusammenhang in der Welt aufgehoben, Freiheit ist unmöglich, das Verhältniß von Ursache

und Wirkung beſteht nur noch ſcheinbar, in Wahrheit iſt alles wie in der Logik und Geometrie bloß Grund und Folge. Jede Urſache nemlich läßt ſich von ihrer Wirkung nicht bloß in Gedanken, ſondern auch reell unterſcheiden. Es iſt möglich, daß jene vorhanden iſt und dieſe doch nicht eintritt, z. B. wenn das Aufſchießen des Saamenkorns unterdrückt wird. Man kann daher, wenn ſie eingetreten iſt, außer der poſitiven Urſache noch eine negative, das Nichtdaſeyn der möglichen Verhinderung annehmen. Ja es iſt wenigſtens denkbar, daß die Urſache ſelbſt frei iſt, die Wirkung hervorzubringen oder nicht, z. B. der Menſch eine That. Die Zeit — ſie mag nun in ſich eine wahre oder falſche Vorſtellung ſeyn — bezeichnet wenigſtens das Verhältniß von Urſache und Wirkung richtig und anſchaulich, ſie ſcheidet beide. Dagegen im logiſchen Zuſammenhange iſt das Erzeugende und Erzeugte — Grund und Folge — wohl in Gedanken aber nicht in der Wirklichkeit auseinander zu halten, z. B. das Weſen des Dreiecks und ſeine Folge, daß die drei Winkel zuſammen zwei rechten gleichen. Wir können die Vorſtellung der Zeit nicht dazwiſchen legen, eine Verhinderung weder durch das Wollen des Grundes noch in anderer Art denken. Man weiß, ſo wie der Grund da iſt vor aller Unterſuchung, daß auch die Folge unvermeidlich beſteht: denn ſie iſt nicht außer ihm, er iſt ſie ſelbſt. Wird daher alles Daſeyn aus der erſten Annahme nach der Vernunft gefolgert, ſo muß es in ihr ſchon ohne allen Vorgang gegeben ſeyn, und es iſt nicht denkbar, daß irgend ein Ding hätte anders gemacht, oder vielmehr, daß es anders ſeyn ſollte, als es iſt. Und auf dieſer Behauptung muß auch der Rationalismus feſt beſtehen. Denn wäre irgend eine freie Produktion in der Welt, d. h. auch ein Andres möglich geweſen und denkbar, ſo könnte er ja nicht aus den bloßen Denkbeſtimmungen wiſſen, daß gerade dieſes wirklich wurde. Und was aus der Vernunft

folgt, kann nicht durch einen Vorgang, eine That entstanden seyn, sonst hätte es ja vor diesem Vorgange nicht bestanden, und es wäre ein logischer Widerspruch wirklich gewesen. Eben so wenig lassen sich die Dinge, wenn sie Wirkungen, nicht bloße Folgen sind, erschöpfend definiren. Der Radius als logisch im Kreise enthalten ist durchaus nichts Andres, als was alles mit dem Kreise schon gegeben ist. Dagegen der Sohn, als vom Vater erzeugt, ist selbst gar nicht bezeichnet durch seine Abstammung von diesem und durch alles, was mit dem Begriffe des Vaters gesetzt ist. —

Vernunft als Princip der Philosophie duldet daher kein Geschehen, keine Schöpfung, sie duldet nichts Neues, erst Hinzukommendes. Es ist nichts als was aus ihr folgt, und was aus ihr folgt, das konnte niemals fehlen, denn sie ist es selbst. Die ganze Entwickelung der abstrakten Philosophie wird denn auch wirklich durch das eine Postulat fortwährend getrieben: Es giebt keine Veränderung! — Dieses Postulat führte — wie unten zu zeigen ist — von der frühern Stufe nothwendig auf die Kants, und verbindet so die neuern Systeme mit den ihm vorausgehenden.

Die geschichtliche Ansicht, von der oben behauptet wurde, daß sie den Griechen mangele, ist hier also geradezu verneint. Es leuchtet nun auch um so mehr ein, daß unter geschichtlicher Ansicht nicht die Meinung zu verstehen ist, als bestehe ein ewiger Wechsel ohne Einheit des Ziels und der Beherrschung, oder als sey das Vergangene höheren Werthes als das Gegenwärtige, oder man würde nichts wissen, wenn nicht schon Begebenheiten vorausgegangen wären, von denen man lernen kann. Gerade das Gegentheil von dem allen! Sondern geschichtlich ist die Ansicht, nach welcher etwas geschehen ist und geschieht, nach welcher es eine freie That giebt. Schelling

nennt die chriſtliche Anſicht der Welt die geſchichtliche im Gegenſatz der logiſchen der neuern Philoſophie. Denn nach dieſer iſt die Welt und alle beſondern Dinge im Weſen Gottes nothwendig enthalten, nach jener iſt ſie erſt entſtanden (geſchehen) durch ſeine freiwillige Schöpfung. Geſchichtlich habe ich die jüdiſch-chriſtliche Anſicht des Ethos genannt, denn nach ihr iſt das Geſetz Geſetz, weil Gott es wollte. So hatte der Menſch das Ethos vor aller eignen Begebenheit; aber doch hat er es nur durch die That Gottes; es beſteht nicht von ſelbſt mit dem Begriffe ſeines Daſeyns oder des Seyns überhaupt. Und nicht das Vergangene iſt das Höhere, ſondern im Gegentheil die Gegenwart, und die Zukunft iſt das Höchſte; denn zu ihr führt Gott die Welt und das Geſetz. Wie auch das Eigenthümliche der geſchichtlichen Juriſtenſchule in nichts Anderem als hierin ſeinen letzten Grund hat, wird in der Folge gezeigt werden. — Hierin beſteht auch der Unterſchied negativer und poſitiver Erkenntniß. Was aus der Vernunft (a priori) gefunden wird, iſt nach Schellings tiefbezeichnendem Ausdruck nur das „Nichtnichtſeynkönnende", nicht das „Seyende". So z. B. daß das Dreieck drei Winkel hat, die zuſammen zweien rechten gleich ſind, daß, wie Wolf deducirt, „Sehen die Eigenſchaft eines Thieres mit Augen" (alſo eines ſehenden Thieres) iſt, das iſt eine nur negative Erkenntniß; dagegen daß die Erde rund und nicht dreieckig iſt, daß es Pflanzen und Thiere giebt, das iſt eine poſitive Erkenntniß. Es wäre ein Anderes nicht undenkbar. Poſitiv und Gegenſtand poſitiver Erkenntniß iſt, wenn ich es in abſoluter und erſchöpfender Weiſe ausdrücken ſoll, die Perſon, ihre ſpecifiſche Urbeſtimmtheit (alſo die Heiligkeit, die Liebe Gottes u. ſ. w.), ihre That und das Produkt ihrer That. Darum iſt es eine bloß negative Erkenntniß, daß es ein Weſen, eine Macht, einen Grund giebt, wodurch

die Welt ist, denn das Gegentheil wäre gegen die logischen Begriffe; dagegen ist es eine positive Erkenntniß, daß es einen Gott im wahrhaften Sinn, einen persönlichen, selbstbewußten Schöpfer giebt, deßgleichen daß dieser Gott gnädig und barmherzig ist. Es ist eine positive Erkenntniß, wenn wir die Welt als That und Schöpfung Gottes, und eine nur negative Erkenntniß, wenn wir sie als ewig nothwendige Folge der Vernunft betrachten. Die Philosophie, welche alle Erkenntnisse aus der Vernunft ableitet, kann keine andern als nur negative Erkenntnisse haben.

Nach jener Ansicht ist denn das ganze erfüllte All bloß eine Emanation der leeren Denkbestimmungen. Gott ist jener oben bezeichnete Rest der Abstraktion. Diese, und sohin er selbst, ist aber zugleich die Welt, sie ist logisch in ihm enthalten. Hierin besteht der logische Pantheismus, zu welchem sich der Rationalismus nothwendig bekennen, oder sein eigenthümliches Verfahren, d. i. sich selbst aufgeben muß. Als jenes Einfachste, bei welchem die Abstraktion stehen zu bleiben hat — mithin als der Gott der Vernunftwelt — wurde nun in den verschiedenen Systemen Verschiedenes angenommen. Von Spinoza und Hegel das allgemeine Seyn (von jenem als Reelles, von diesem als Gedanke), von Kant der Gedanke des Unbedingten, der Nothwendigkeit selbst, von Fichte das Ich (der Begriff des Selbstbewußtseyns). Alle Annahmen aber lassen sich auf eine doppelte Basis zurückführen, das reelle Daseyn des Denkenden (das Ich) und die reinen Bestimmungen des Denkens. Beide Principien sind, wie gezeigt worden, mit dem abstrakten Verfahren nothwendig gegeben, sie sind das allein Uebrigbleibende. Daher treten sie denn auch gleich im Wahlspruch des ersten Begründers dieser Richtung uns entgegen: cogito, ergo sum. Sie sind aber einander widerstreitend. Das reelle Daseyn

des Denkenden iſt ſeinem Weſen nach lebendig, handelnd, etwas außer ſich erzeugend als Wirkung. Vernunft dagegen iſt ruhend, von Anfang an fertig, alles, was ſie erzeugt, als Folge in ſich enthaltend. Jenes iſt frei, ſich ſelbſt beſtimmend und Freiheit fordernd; dieſe bloß beſtimmt, nothwendig und Nothwendigkeit auflegend. Was daher auf das Eine gebaut wird, zerſtört das Andere, die Denknothwendigkeit hebt die Freiheit des Ich auf, und die freie Thätigkeit des Ich geſtattet nicht, daß alles Denknothwendigkeit ſey. Sie beurkunden eben damit die Unwahrheit des Motivs, das ſie beide in der Geſtalt anregte, in welcher ſie zugleich nicht durchgeführt werden können. Dieſe Principien, je nachdem das eine oder das andere zu Grunde gelegt wird, ſcheiden die Syſteme in zwei Hauptrichtungen. Man kann die eine den ſubjektiven, die andere den objektiven Rationalismus nennen. Nach dieſem iſt die unperſönliche Vernunft Gott, nach jenem iſt es — wenn er ſich vollenden könnte — der denkende Menſch ſelbſt. Der Repräſentant des erſtern iſt Spinoza, der des letztern Fichte. Dieſe Principien gerathen auch in den einzelnen Syſtemen ſelbſt und in den einzelnen Zweigen der Wiſſenſchaft in Konflikt. Vor Allem äußert ſich dieß in der Rechtsphiloſophie. Das Vernunftrecht erhält fortwährend nur durch den vergeblichen Verſuch, dieſe Grundlagen zu vereinigen, den Anſtoß zu ſeiner Entwickelung, und nur von ihnen aus iſt es möglich, in ſein innerſtes Getriebe zu blicken. Da jedoch die lebendige Urſache der ganzen Richtung, gegen deren Macht keine Konſequenz aufkommt, nur das ſelbſtſtändige perſönliche Daſeyn iſt, ſo mußte natürlich der ſubjektive Rationalismus überwiegen. Er gelangt unmittelbar nach Spinoza zur Herrſchaft und behauptet ſie bis auf Fichte. Erſt in der neuern Zeit wurde er verdrängt und alle Kraft wieder auf den objektiven gewendet, namentlich durch das Syſtem Hegels. Denn es entſtand ein ſicheres Be-

wußtseyn, daß die Losreißung des Menschen von der Welt nicht zum Wahren führe, und diese wähnte man durch den objektiven Rationalismus vermieden zu haben. Allein das ist Täuschung. Das reine Denken, welches er zum Princip macht, ist zwar nicht die Person des Denkers; aber es hat doch auch nirgend anders Daseyn als in dem abstrahirenden Individuum. Man hat hiermit seine Person zwar den eignen Denkformen, aber nicht der Schöpfung verbunden. Und wenn man sich durchaus weigert, alles bestimmte Daseyn auf eine Ursache, die nicht in uns ist, zurückzuführen, es nur insofern anerkennt, als die von unserm Bewußtseyn unzertrennlichen Denkbestimmungen es enthalten, so kann dazu nichts Andres bewogen haben, als die subjektive Triebfeder, nach welcher der Mensch in seiner Isolirung Mittelpunkt der Schöpfung seyn will.

Der objektive Rationalismus ist sich, wo er aufrichtig verfährt, auch wohl bewußt, daß er den persönlichen Gott und die geschichtliche Schöpfung läugnet. Nicht so immer der subjektive. Er pflegt sich auf jene scholastische Unterscheidung zwischen dem Principe des Seyns und dem Principe des Erkennens zu berufen, Vernunft werde nicht als das angenommen, was die Dinge, sondern nur was unsere Erkenntniß von ihnen bewirkt. Mit solcher Berufung konnte man sich weniger in allgemeinen Systemen der Philosophie, wo bis auf das Aeußerste zurückzugehen ist, täuschen, als in einzelnen Doktrinen, z. B. in der Theologie und im Naturrecht. — Da es darauf abgesehen ist, daß Vernunft das Principium, das Anfangende sey, so ist hier nicht ein bloß negatives Maaß gemeint, als welches ja zu dem positiven, das nur an ihm seine Denkbarkeit zu erproben hätte, erst als ein Zweites hinzuträte. Die Unterscheidung hätte dennoch Gewicht, wenn Vernunft bloß als der Anfang und Ausgangspunkt der Untersuchung genommen würde, als

Thatſache, welche ſelbſt erklärt werden ſoll — nicht als der Grund, welcher allein die Erklärung gewährt. Dann müßte aber ſogleich über ſie ſelbſt hinausgegangen werden. Man müßte ſchon Geſetze außer ihr zur Hülfe nehmen, um zum Principe der Dinge zu gelangen. Schließe ich z. B. von der Thatſache meines Daſeyns und meiner Vernunftformen auf das Daſeyn eines Schöpfers, ſo geſchah dieſes nach einer der Erfahrung abgelernten Regel. Denn nach welchem logiſchen Geſetze iſt im Begriffe meines Daſeyns ein Schöpfer gegeben, wie folgt aus den reinen Vernunftformen, daß ich nicht ſelbſt der Ewige bin*)? Wäre man nun zu dem wahrhaften Principe gelangt, ſo müßte ſofort erſt das Verfahren ſeine bleibende Geſtalt annehmen nach der Beſchaffenheit dieſes Princips, die nicht Vernunft ſelbſt ſchon enthält. Wäre dieſes Princip z. B. ein perſönlicher allmächtiger Schöpfer, wie rationaliſtiſche Theologen ihn gefunden haben wollen, ſo müßte man einſehen, daß ſich ihm nicht vorſchreiben läßt, er dürfe nur ſolches machen und gemacht haben, was er nicht unterlaſſen konnte, z. B. keine Wunder, bloß aus dem Grunde, weil die Vernunft nichts produciren konnte, als was ſie produciren muß**). Bei ſolchem Verfahren (das nicht mehr bloße Vernunftfolgerung, ſondern ein empiriſches geſchichtliches iſt) wäre dann aber gar kein Grund vorhanden, warum man gerade das reine Denken zum Ausgangspunkte machte, und nicht vielmehr unſer ganzes mannigfach erfülltes Weſen, Denken und Begehren, Wollen und Sollen und den unendlichen Vorrath, den Erfahrung und Geſchichte in ihm gehäuft. Dieſe Totalität als unläugbare Thatſache wäre die Wirkung, von der man aus-

*) Aus ähnlichem Raiſonnement wird auch dieſe Art des Beweiſes von Kant (Kritik der Urtheilskraft S. 331 ff.) verworfen.

**) S. hier überhaupt Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, 4. Stück I. Thl.

gehen müßte, um die Ursache gleichfalls mit Hülfe unseres ganzen Erkenntnißvermögens, der Denkformen, der Beobachtung, der geistigen Anschauung, ja der Ahnung zu finden. Denn als Einfaches brauchen wir uns nur dann zu fassen, wenn wir in uns die logische Einheit der Welt suchen. —

Der Unterschied des wissenschaftlichen Ganges, wie er hier bezeichnet ist, scheint mir auch von Platon im sechsten Buche seiner Republik gemeint zu seyn, und er würde ihn deutlicher bestimmt haben, wenn er Vernunftphilosophie in neuerer Weise gekannt hätte. Er hält nemlich die mathematischen Wissenschaften und was ihnen ähnlich ist für die geringeren und unzureichenden; weil sie darin bestehen, daß sie von den sichtbaren Dingen allgemeine Formen abstrahiren, und von diesen Abstraktionen als Voraussetzung vorwärts zu einem Resultate gelangen, welches dann selbst wieder, um nur irgend eine Bedeutung zu haben, der sinnlichen Dinge bedarf, aus welchen (nicht von welchen aus) es gewonnen wurde. Wahre Wissenschaft dagegen müsse zunächst rückwärts schließen. Sie muß von den Gegenständen wohl ausgehen, aber sie als bedingte betrachten, daher nicht das, was in ihnen ist (die allgemeine Form), sondern eine selbstständige Ursache außer ihnen als das Unbedingte suchen. Ist sie so zu Werke gegangen, so wird sie denn auch, wenn sie zu diesem Unbedingten hinaufgestiegen ist, der sinnlichen Dinge, von welchen sie ausging, gar nicht mehr bedürfen, sondern sich in den reinen Gestalten bewegen. Unter diesen Gestalten (εἶδος) versteht Platon gewiß nicht das, was ohne bestimmten Inhalt ist, das Abstrakte, sondern den Gegensatz des Sinnlichen (αἰσθητόν), das Geistige, in steter Freiheit, von keinem unbeweglichen Stoff gehemmt, Wirkende — die schöpferischen Urbilder und Rathschlüsse Gottes.

Das alles ist aber der Vernunftphilosophie, auch der sub-

jektiven, gerade entgegengeſetzt. Reines Denken iſt der Anfang. Mit dieſem geben wir gleichſam den kreatürlichen Charakter auf. Nach dem reinen Bewußtſeyn des Daſeyns und nach den reinen Denkformen müßten wir uns für ewig halten, wenn es nur möglich wäre, von den beſtimmten Empfindungen, die wir in jedem Augenblicke haben, und von den wechſelnden Vorſtellungen, mit denen wir jene Formen erfüllen müſſen, wirklich zu abſtrahiren. Ferner wird von dieſem Denken aus nur vorwärts geſchloſſen nach ſeinen eignen Geſetzen. Was ſich ſo ergiebt, kann nicht eine Urſache ſeyn außer ihm, ſondern nur eine Folge in ihm. Iſt mit dem Daſeyn der Vernunft — wie es gefordert wird — alles, was da wahrhaft ſeyn ſoll, ſchon logiſch nothwendig geſetzt, ſo bedarf es keines Schöpfers außer ihr und kann daher nach demſelben Geſetze logiſcher Nothwendigkeit auch keinen geben. Würde man ihn dazu poſtuliren, damit er ihre Begriffe wirklich mache — irriger Weiſe; denn für was ſie Daſeyn fordert, das muß auch ohne Schöpfer da ſeyn, ſo nothwendig als die Logik ſelbſt — ſo könnte der Schöpfer ſelbſt doch nur ein Geſchöpf der Vernunft, als des höhern Schöpfers, ſeyn, wie ſich dieſes vom Kant'ſchen Beweiſe Gottes ſagen läßt. — Es kann daher nicht befremden, daß die folgerichtigen Syſteme zum Atheismus gelangten. Der Rationalismus endigt nicht erſt damit, er hat ſchon damit angefangen. Die Frage, für deren *Bejahung Gewißheit zu erhalten* das praktiſche Intereſſe aller Philoſophie und auch das ſeinige iſt, hat er ſo unmittelbar *vor aller Unterſuchung* durch ſeine Methode ſelbſt ſchon *verneint*. — Größtentheils freilich weilt das abſtrakte Verfahren in der Mitte, ſeiner Grundanforderung und ſeines nothwendigen Reſultates unbewußt, ſich damit begnügend, Einzelnes, deſſen logiſche Unnöthigkeit einleuchtet, zu tilgen.

Spinoza iſt es, auf welchen alle ſpätern, wenn auch unter

einander kämpfenden Bestrebungen dieser Art als auf das gediegenste Vorbild zurückweisen. Das kommt nicht von seiner hervorragenden Intelligenz allein, sondern zugleich von dem besonderen Charakter seiner wissenschaftlichen Thätigkeit. Die sämmtlichen späteren Philosophen nemlich führen bestimmte rationalistische Systeme durch. Spinoza dagegen hat nichts Anderes als den Kanon des Rationalismus selbst aufgestellt. Dadurch tritt bei ihm nur die Großartigkeit des Unternehmens hervor, ohne die Kleinlichkeit und Inkonvenienz, in welche es bei der Ausführung (z. B. durch Fichte und Hegel) unvermeidlich geräth. Und er, so wie jeder, der sich ihm hingiebt, kann keinen Zweifel und keine Schwierigkeit gegen seine Ansicht finden, weil er sie zu erproben nicht versucht. Daß nur Vernunftzusammenhang in der Welt sey, setzt er voraus. Und nun zeigt er nicht, wie die bestimmten Gegenstände wirklich aus der Vernunft folgen, sondern nur welcher Art überhaupt ihr Zusammenhang mit ihr und unter sich nach jener Voraussetzung seyn müsse. Was er hierüber sagt, kann allerdings, wie man ihm nachzusagen pflegt, nicht widerlegt werden, weil es wahr ist. Man muß nur die Voraussetzung selbst, den Vernunftzusammenhang der Welt, läugnen.

Der wesentliche Inhalt seiner Lehre besteht daher bloß in den Charakterzügen des Rationalismus, welche hier eben als die allgemeinen jedes folgerichtigen Systems angegeben worden sind:

Das Unbedingte (causa sui) kann nur das seyn, dessen Daseyn aus seinem Begriffe folgt (d. i. dessen Nichtdaseyn logisch widersprechend wäre), und das ist das Seyn selbst (die Substanz), dieses ist Gott. Es kann nur Eines seyn und ein Einfaches (denn die Urvorstellung des Denkens ist nothwendig eine leere, ununterschiedene, daher einfache und untheilbare).

Jede Urſache muß ihre Wirkung unausbleiblich mit ſich führen, d. h. es giebt nicht Urſache und Wirkung, ſondern alles ſteht im Zuſammenhang von Grund und Folge. Alle beſtimmten Dinge ſind nur nothwendige Folgen (Affektionen) des reinen Seyns (Gottes). Er iſt in ihnen wie das Weſen des Steins (lapideitas) in den einzelnen Steinen. Er hat nicht Verſtand und Willen, er hatte keine Freiheit, die Welt zu ſchaffen, oder nicht zu ſchaffen, ſondern er enthält die Welt nach nothwendigem Geſetze. Es giebt überhaupt keine Freiheit, ſo wenig als Gottes, eben ſo wenig der Menſchen. Wir halten unſere Handlungen nur für frei, weil wir ihre Urſachen nicht kennen. Denn was da iſt, mithin jede einzelne Handlung, iſt nur eine Folge der allgemeinen Nothwendigkeit, mit der Subſtanz ſelbſt ſchon gegeben, mithin ein Unvermeidliches u. ſ. w.

Eine Ethik im wahrhaften Sinne darf von Spinoza nicht erwartet werden; denn das Weſen des objektiven Rationalismus ſchließt die Freiheit des Handelnden aus. Das Weltgeſetz iſt alles, es geſchieht keine Handlung, die nicht logiſch aus ihm (aus Gott) folgte. Jede, die da geſchieht, kann daher nicht anders als geſetzmäßig, als gut und recht ſeyn. Unrecht wäre nur, was nicht aus dieſer Nothwendigkeit folgte, was aber eben deßhalb auch nicht möglich iſt — „was Niemand will und Niemand kann.“ Der Menſch kann gegen die Religion (die geoffenbarte) handeln, aber nicht gegen das ewige Geſetz Gottes. Es giebt daher kein Unrecht und keine Sünde. Was wir ſo nennen, bedeutet nur den Erfolg, den eine Handlung für uns, für das Wohlbefinden der Menſchen hat, nicht ihren eignen Charakter. Der Widerſpruch, den das Böſe in der Welt bildet, iſt alſo hier dadurch gehoben, daß es ſelbſt geläugnet und die Vorſtellung von ihm für Schein erklärt wird. Spinoza's ganze Rechtsanſicht iſt nur die Ausführung dieſes Gedankens. Die Menſchen

müssen in den Staat treten, seine Herrschaft tragen, um Sicherheit zu erlangen; weil die Natur sie treibt, von zwei Uebeln das geringere zu wählen. Treten sie aber nicht in den Staat, so hat eben auch dieß die Natur gewirkt und sie haben nicht Unrecht daran. Durch die Vereinigung erhält die Regierung die Macht über alle, mithin das Recht. Sie darf befehlen, was sie will, weil sie es kann; die Bürger müssen gehorchen, weil sie sich zu widersetzen nicht vermögen. Die Regierung muß für das öffentliche Wohl sorgen, weil diese Rücksicht ein geringeres Uebel ist als bevorstehender Aufruhr und dadurch Untergang. Will sie aber nicht, so thut sie das auf ihre Gefahr, sie thut nicht Unrecht, denn die Natur hat ihr die Macht dazu gegeben. Die Bürger dürfen nicht ihr Recht vollständig und unwiderruflich der Regierung übertragen; d. h. es ist physisch unmöglich, daß sie ihre (natürliche) Macht ganz und auf immer aufgeben. Könnten sie es aber, so wäre die Regierung nicht mehr verpflichtet gut zu regieren, nemlich sie hätte keinen mechanischen Impuls mehr dazu*). Scheinbar und dem Worte nach hat die Rechtsansicht des Spinoza mit der des Aristoteles dieselbe Grundlage, die Natur, die alles mit Nothwendigkeit erzeugende Macht. Allein genauere Betrachtung zeigt hier aufs deutlichste den Unterschied des empirischen und abstrakten Weges. Aristoteles erkennt eine Natur an mit eigenthümlichen Gesetzen und Zielen, die sein Denken nicht besitzt, die er aus der Beobachtung lernt. Dem Spinoza ist Natur im Grunde nichts Anderes, als das Abstraktum einer logischen Nothwendigkeit. Aristoteles schöpft daher stets neue Data für seine Erkenntniß aus der ihn umgebenden Welt, er findet ein Daseyn ganz andrer

*) S. im Ganzen die Ethik und den theologisch-politischen Traktat Spinoza's.

Art in der bewußten — als in der bewußtlosen Natur, und paßt seine Erkenntniß diesem an, statuirt hier Freiheit und wahres Ethos. Spinoza, verschlossen gegen jede Erfahrung, gegen alles Neuhinzukommende, hält an seiner ersten Annahme fest, gestaltet umgekehrt die Gegenstände nach der Form seiner Erkenntniß, läugnet Freiheit und Ethos. Dem Aristoteles ist gerecht: was der Natur analog von freien Wesen geschieht. Dem Spinoza ist gerecht: was von der Natur selbst geschieht, und das ist alles.

So ist das Eigenthümliche des objektiven Rationalismus, daß er folgerichtig durchgeführt gar keine Ethik gestattet. Alle Handlungen, die vorkommen können, sind mit der ersten Annahme der allgemeinen Substanz in unvermeidlicher Nothwendigkeit gegeben. Die Frage selbst nach der Gerechtigkeit muß aufhören, weil sie eine Selbstständigkeit und ein Losgerissenseyn von dieser allgemeinen Nothwendigkeit voraussetzen würde. Das logische Interesse, welches dadurch befriedigt wird, ist aber nur ein abgeleitetes. Das ursprüngliche will nicht — Ursächlichkeit des Denkgesetzes, sondern des lebendigen Menschen, und dieses fordert eine Lehre vom Sollen, die seine Macht und Freiheit anerkenne, seine Persönlichkeit zum Mittelpunkt mache, indem sie die Verwirklichung der logischen Deduktion erst von ihm abhängen läßt. Eine solche ist das Naturrecht, wie es von Grotius bis auf die neueste Zeit sich fortbildete. Das Naturrecht verdankt daher Daseyn und Ausbildung der subjektiven Vernunftphilosophie. Diese, indem sie nicht bloß von der Vernunft, sondern zugleich vom Daseyn des Denkenden ausgeht, wird sich sogleich der Freiheit bewußt, das vom Denken Geforderte im Handeln auszuüben oder nicht; sie leitet deßwegen nur die Vorschriften aus der Vernunft ab, läßt die Handlungen hingegen durch die freie Person wirken. So fehlt es ihr nicht

an der Vorbedingung der Ethik. Dafür giebt sie das Postulat auf, daß alles nur Vernunft sey, indem die freien Handlungen, welche sie zugesteht, eben so wohl gegen die Vernunft vorgenommen werden können. Dieses ist der Unterschied des Naturrechts von der Rechtsansicht des Spinoza, es ist der zwischen subjektivem und objektivem Rationalismus überhaupt. Die Grundlage und die Charakterzüge des Naturrechts sind mit der allgemeinen Bezeichnung der abstrakten Philosophie schon gegeben und brauchen nur in dem besondern Stoffe nachgewiesen zu werden. Denn in keiner wissenschaftlichen Richtung kann die Behandlung so gleichmäßig durchgehen, als in dieser, deren Wesen es ja gerade ist, das Besondere nicht als ein neu Erzeugtes von eignem Lebensprincip, sondern als schon mit dem Allgemeinen dem Begriff nach Gegebenes zu betrachten. Eine verschiedene Gestalt hat aber das Naturrecht, wo es als integrirender Theil eines universalen (subjektiv-rationalistischen) Systems erscheint, bei Kant und Fichte, und wo es sich von einem solchen unabhängig als isolirte Doktrin ausbildet, von Grotius bis auf die neueste Zeit, sey es, daß seine Bebauer Philosophie im Ganzen nicht pflegten, oder daß ihre Philosophie aus einzelnen Gebieten ohne Zusammenhang bestand; hier wird es mehr von der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes beherrscht, dort hingegen mehr von den bestimmten, für diesen Gegenstand oft zufälligen Resultaten der theoretischen Philosophie. Es wird danach überhaupt angemessen seyn, die Entwickelung des Naturrechts zuerst nach seinen allgemeinen Motiven an dem Faden der Materien, sodann nach seiner besondern Gestalt in den einzelnen Systemen an dem Faden der hervorragenden Bearbeiter darzustellen.

Zweiter Abschnitt.

Genesis des Naturrechts im Allgemeinen.

Erstes Kapitel.

Die Ethik (jus naturale im älteren Sinne).

Die Ansicht von der Ursache des Ethos — Geschichte derselben. — Grundbegriff — Geschichte desselben. — Abstraktion von den Verhältnissen — Folgen daraus. — Inhalt des Ethos.

Die Frage: woran erkenne ich, was gerecht und was ungerecht ist? setzt die höhere voraus: wodurch ist Gerechtes und Ungerechtes, was bewirkt diese Unterschiede, was ist die Quelle alles Sollens? Die Antwort auf letztere Frage ist daher das Entscheidende für jede Ethik. — Die Philosophie, welche nur anerkennt, was aus der Vernunft folgt, kann auch diese Quelle des Ethos nirgend anders als in der Vernunft suchen. Darin besteht das Naturrecht*).

*) Es ist für die Entwickelung der abstrakten Philosophie überhaupt und daher für diese ganze Darstellung von der höchsten Wichtigkeit, Vernunft in der wirklich gemeinten Bedeutung, als reines Denken festzuhalten, und ihr nicht von vorn herein irgend einen bestimmten Inhalt (z. B. eine schon gegebene Absicht oder Eigenschaft Gottes) unterzulegen, wodurch freilich manches Problem gelöst, aber auch die Grundanforderung — nichts ohne logische Nöthigung anzunehmen — aufgegeben würde. Die Gefahr solcher stillschweigenden Unterstellung ist nun am größten in der Ethik. Denn eine lange, keinem Zweifel Raum gebende Gewöhnung, die Moral aus der Vernunft zu folgern, hat jetzt diesem Worte schon die Bedeutung der Moralität selbst verschafft, und keinem fehlt die Vorstellung der letztern bei seinem Klange, so daß man sich vielleicht darüber wundern mag, daß hier die Herleitung der Pflichten aus der Vernunft, das ist ja eben aus der Moral, bezweifelt werden kann. Dieß wird noch unterstützt durch die jetzige Sprachverwirrung in der Philosophie und dem seit Jakobi von

Die Platoniſche Idee des Guten, durch welche das ihr Entſprechende gut, das ihr Widerſtreitende böſe wird, iſt eine Quelle des Ethos außer der Vernunft. Sie hat ein urſprüngliches ſelbſtſtändiges Daſeyn. Und Platon konnte gar die Frage nicht aufwerfen, warum denn gerade das Gute das Gute iſt, und das, was da ſeyn ſoll? Die neuere Ethik hingegen beruht auf dieſer Frage. Was heißt das: ich ſoll, es iſt etwas gut oder böſe? Ich kann alles das läugnen, dieſe Vorſtellungen ſelbſt aufheben und dennoch da ſeyn und ohne Widerſpruch denken. Das: „ich ſoll", das: „gut und bös" werde ich nur dann für etwas halten, wenn ohne ſie mein Denken ſelbſt nicht mehr beſtehen würde. Das Gute muß

Vielen angenommenen Gebrauch, unter Vernunft die unmittelbare Wahrnehmung alles Göttlichen, Heiligen, Guten, Gerechten zu verſtehen, alſo das dem vermittelnden Denken gerade Entgegengeſetzte. —

Das Princip, welches das Naturrecht und die ganze Vernunftphiloſophie zu Grunde legen, iſt aber das reine Denken. Sie wollen nicht von Moral und Gerechtigkeit ausgehen, ſondern ſie erſt aus dieſer finden. Es iſt ferner das ruhende, das bloß ſeyende Denken, d. i. der Inbegriff der reinen Beſtimmungen und Geſetze die es iſt, nicht dasjenige was es durch ſeine Thätigkeit hervorbringt. — Nur daraus iſt das Eigenthümliche der rationaliſtiſchen Behandlung zu erklären, und dieſe konnte außerdem gar nicht entſtehen. Vernunft in jenen andern Bedeutungen hätte zu einer Rechtsphiloſophie von ganz anderem Charakter geführt. Es wird denn auch ſchon bei den ältern Naturrechtslehrern ausgeſprochen, daß ſie unter Vernunft das Denken verſtehen, z. B. Pufendorf jus nat. l. I, c. 1. §. 2. Thomas. juris pr. divin. l. I, c. 1. §. 38, der ſich auf eine Stelle des Carteſius beruft: homo, dum intelligit, cogitat, dum vult cogitat, dum sentit cogitat. Und wenn ſelbſt bedeutende Männer, wie Leibnitz, im Verfolge ſelbſt häufig vom Denken unabhängige ſittliche Geſetze ihr unterlegen als in der ratio enthalten; wenn ſie mitunter die thätige Betrachtung ſtatt der logiſchen Entfaltung unter der ratio verſtehen: ſo iſt dieß bloß ein Mangel an durchgängig klarem Bewußtſeyn ihres Werkes. Seit Kant, den gerade dieß klare Bewußtſeyn auszeichnet, iſt bei gründlichen Philoſophen hierin kein Schwanken mehr, wiewohl jetzt gerade die nicht philoſophiſchen Schriftſteller alle Bedeutungen von Vernunft benützen, um ſie in der einen — nämlich als Raiſonnement aus Gründen wie weiland die Wolfiſche Schule — zum Princip machen zu dürfen. —

daher auch logisch deducirt und muß definirt, d. h. es muß aus reinen Denkbestimmungen gemacht und in sie wieder aufgelöst werden können. Es ist bei Kant z. B. nur die Form alles Denkens selbst (Nothwendigkeit und Allgemeinheit); bei Hegel eben so ein Produkt, welches die leere Denkbestimmung des Seyns und das Denkgesetz (Dialektik) ohne andere Zuthat miteinander hervorbringen. —

Eine von der Vernunft unabhängige Ursache des Ethos erkannte die christliche Welt, bevor sie philosophirte, in dem Willen Gottes und in dem Inhalte desselben, der göttlichen Heiligkeit, die von specifischer Bestimmtheit, positiv, keiner weitern (logischen) Deduktion fähig oder bedürftig ist. Diese Ursache zu entfernen war daher die Vorbedingung, der erste Schritt, welchen das Naturrecht thun mußte, um sich selbst Platz zu machen. Die Anfänge dazu waren schon in der Philosophie des Mittelalters gegeben: in der lex aeterna, welche die Scholastiker über Gott setzten, in der heiligen Natur, die vor allem Entschlusse in ihm sey, aus welchem sie das Ethos ableiten zu müssen glaubten (convenientia cum sanctitate divina antecedenter ad voluntatem divinam). Dadurch war die Freiheit des Entschlusses und der Festsetzung in Gott aufgehoben, und es war nur erforderlich, die Vernunft als dieses ihn und die Welt mit Nothwendigkeit Bestimmende zu erklären. Das geschah denn durch die Behauptung: die Unterschiede von Recht und Unrecht würden nach der Vernunft stehen bleiben, auch wenn es keinen Gott gäbe. Denn danach kann unmöglich Gott die Ursache derselben seyn, weder seine sanctitas noch seine voluntas — sonst müßten mit ihm auch die Wirkungen fallen — sondern allein die Vernunft. Diese Behauptung, welche der Begründer des Naturrechts, Grotius, adoptirte*)

*) Prolegomena c. II.

(wiewohl er keineswegs ihr Urheber iſt), wurde von Leibnitz gegen Widerſacher in Schutz genommen und nachdrücklich ausgeſprochen: wie die Geſetze der Geometrie als nothwendig gefunden werden müßten, wenn man auch Gott läugne, ſo auch die des Rechts. Und die abweichenden Vorſchriften, welche Gott nach der Bibel (die Leibnitz anerkennt) zu verſchiedenen Zeiten ertheilt hat, ſeyen dem nicht im Wege; denn dieſe Ausnahmen ſeyen eben nicht minder nothwendige Folgen der Vernunft als die Regel*); Gott ſelbſt werde nur darum gelobt, weil er gerecht iſt, und handle ut omni satisfaciat sapienti**). — Wolf***) ſetzt das Geſetz, welches den Willen Gottes zur Quelle hat, als ein poſitives demjenigen als lex naturalis entgegen, welches in der Natur des Menſchen eine ratio sufficiens hat, eine Eintheilung, die man noch jetzt in den meiſten Lehrbüchern des geltenden Rechtes findet. Es iſt hier, wie man ſieht, in der That nicht darauf abgeſehen, daß, wie angegeben wird, das Gute und Böſe es durch ſich ſelbſt ſeyen (perseitas honestatis et turpitudinis); ſondern darauf, daß das Gute und Böſe dieß durch die Denkgeſetze ſeyen. Dieſer Anſicht wurde zwar von bedeutenden Naturrechtslehrern widerſprochen. Nach Pufendorf giebt es kein Gut und Böſe ohne die impositio eines Oberherrn, und dieſer iſt Gott, die socialis und rationalis natura ſelbſt hat der Menſch nicht ex immutabili quadam necessitate, ſondern ex beneplacito divino †). Thomaſius proteſtirt gegen die Unterſcheidungen der Scholaſtiker ††) — er vergleicht ihre lex aeterna mit der

*) Observationes de principio juris c. 13.

**) Monita ad Puf. princ. c. 4.

***) Instit. jur. nat. Pars. I, c. 2. §. 39.

†) Jus nat. et gent. l. I, c. 2. §. 6. de officio hom. et civis l. I, c. 2. §. 2.

††) Inst. juris pr. divin. l. I, c. 1. §. 31. Dissert. prooemialis §. 39.

Materie heidnischer Philosophen — gegen jene Behauptung des Grotius*), und erklärt, daß sein Vernunftprincip der Maaßstab (principium *cognoscendi*), keineswegs aber die Ursache des Ethos (principium *obligationis*) seyn solle**). Allein alles dieses besteht nur dem Worte nach ohne Anwendung und Erfolg. Das Verfahren geht gerade so vor sich, als wenn überall die entgegengesetzte Meinung angenommen wäre. Und dieß konnte auch nicht anders kommen, so wie Vernunft Maaß des Gerechten seyn soll, worüber bei sämmtlichen Pflegern dieser Lehre kein Zweifel obwaltet. Denn nun ist das gerecht, was sie selbst enthält, nicht was eine Ursache außer ihr fordert, deren Wirkung als von ihr selbst unabhängig sie anschaute. Sie ist nicht bloß das Auge, sondern das Licht und die Farbe selbst. Was Vernunft ist, könnte nicht hinreichen, die Unterschiede von Recht und Unrecht zu finden, wenn noch etwas außer ihr wäre, das die Unterschiede bewirkte. Die Behauptung: Gott ist die Ursache des Ethos, ist daher wieder aufgehoben durch die andere: Vernunft ist das (positive) Maaß desselben. Zwar soll eine Vereinigung darin liegen, daß Gott die Vernunft uns gegeben habe und deßwegen das aus ihr Folgende wollen müsse***). Allein hat denn Gott nur die reinen Denkbestimmungen geschaffen und den jedes bestimmten Lebens beraubten Begriff unserer Natur, nicht auch unsere specifische sittliche Bestimmtheit? Müßte nicht eben so bestätigt seyn was aus der Geschichte, die er doch gleichfalls gelenkt, erschlossen wird? Und wie dürfen wir ihm willkürlich unterlegen, daß er den Sittlichkeitstrieb durchaus in nicht anderer Weise seine Anforderungen wollte hervortreiben lassen, als die Logik ihre Resultate, da doch jener um Thaten zu

*) Programma.

**) Fundam. jur. nat. l. I, c. 6.

***) Z. B. Wolf Pars I, c. 3. §. 43. l. c.

erzeugen, dieſe um Gegenſtände bloß aufzunehmen und feſtzuhalten, gegeben ſind. Daher ſind es auch nicht bloß einzelne Sätze, durch welche Pufendorf, Thomaſius und die ſich zu ihnen bekennen, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen. So fordert Pufendorf, daß jener Oberherr, von welchem alle Verbindlichkeit ausgeht, nicht bloß die Macht, ſondern auch justas causas et rationes habe*). Die impositio als letzte Urſache des Sollens hat alſo ſelbſt wieder eine Urſache der Verbindlichkeit über ihr an dem rationalen Geſetze, ein Widerſpruch den ſchon Leibnitz rügt. So rühmt Thomaſius den Nutzen des Naturrechts, um mit Heiden und Atheiſten ein gemeinſames Geſetz zu haben**). Die ratio hat alſo auch nach ihm Kraft, etsi daretur Deum non esse. — Aber nicht bloß das; ihre Syſteme im Ganzen ſind durch das rationaliſtiſche Princip getrieben. Sie binden den Willen Gottes, den ſie zur Urſache des Ethos machen, im Gebrauche ſelbſt wieder überall durch die Vernunft. Er ſoll nicht der lex aeterna und ſeiner eignen sanctitas unterworfen ſeyn. Wohl aber wird ihm vorgeſchrieben, daß er das, was aus dem Triebe der Geſellig-keit u. ſ. w. gefolgert wird, und zwar allein dieſes wollen müſſe, Anderes außer dem nicht wollen dürfe. Er hat daher bei ihnen wie bei ihren Gegnern keine andere Rolle als die eines Deus ex machina. Er muß nemlich alles das übernehmen, was die Vernunft nicht mehr leiſten kann. Er muß der ſittlichen Pflicht ihre reelle Macht über den Menſchen verleihen***), Berechtigung einſetzen†) und die Urſache ſolcher Pflichten ſeyn, für die man eben keine ratio findet, z. B. das Verbot der Blutſchande. Bei ſolcher Behandlung iſt die Controverſe wirklich ganz eitel;

*) De off. hom. et civ. l. I, c. 2. §. 5.

**) Dissert. prooemial. am Ende.

***) Wolf l. c. lib. I, c. 2. §. 41.

†) Thom. inst. juris pr. divin. l. I, c. 1. §. 84.

sie wird auch, wiewohl Anfangs Gegenstand der sorgfältigsten Auseinandersetzung, im Verlaufe immer matter, der Gott verschwindet immer mehr*), bis endlich Kant die Vernunft auch ausdrücklich als die Ursache des Ethos erklärt. Seit ihm ist denn von dem Verhältnisse Gottes zur Pflicht nicht mehr die Rede, und es mag wohl befremden, hier jene Kontroverse wieder mit der Wichtigkeit angeregt zu sehen. — So ist am Beginne der abstrakten Rechtsphilosophie noch überall die entgegengesetzte Vorstellungsweise mit ihr verbunden. Allein das Wirksame in der wissenschaftlichen Behandlung ist schon hier allein die Vernunft. Es durfte nur auch entschieden ausgesprochen werden, um selbst den Schein jenes widerstreitenden Elements gänzlich zu verbannen. —

Die Vernunft, welche das Ethos folgern soll, bedarf nun aber eines Grundbegriffes, aus welchem sie es folgere, der, wie sich von selbst versteht, ihr nach aller Abstraktion noch übrig seyn muß. Nach dem subjektiv-rationalistischen Standpunkte des Naturrechts ist dieser Begriff das Daseyn des Denkenden, die menschliche Natur. In der Wirklichkeit ist diese Natur immer eine bestimmte, bestimmt durch Individualität, Umgebung, Schicksale, Zeit, Materie, kurz durch die Geschichte. In solcher Bestimmtheit hat sie aber keine logische Nothwendigkeit. Unzertrennlich vom Begriffe des Menschen sind allein die Merkmale der Sinnlichkeit und des Denkens. Ein Mensch ohne moralisches Gefühl ist, wenn er vielleicht auch noch nicht existirt hat, doch immer noch denkbar; aber ein Mensch ohne physisches Daseyn oder ohne Denkvermögen wäre ein logischer Widerspruch. Die sinnlich-vernünftige (d. i. also denkende) Natur des Menschen ist sohin der Grundbegriff der abstrakten Ethik. Er wird auch

*) Man vergleiche Gundling, Darjes, Nettelbladt, Höpfner mit den Frühern.

wirklich von ſämmtlichen Naturrechtslehrern vorausgeſchickt. Aber man wußte Anfangs noch keinen unmittelbaren Gebrauch von ihm zu machen und gründete das Syſtem ſelbſt nothgedrungen auf irgend einen Trieb des menſchlichen Weſens, mit dem man in der Ableitung auszureichen hoffte, z. B. den Geſelligkeitstrieb. Der vorausgeſchickte Begriff der denkenden Natur wurde nur benützt, um die verſtändige Folgerung aus dem Triebe als Geſetz zu rechtfertigen. Auffallen muß hierbei, daß jedes Syſtem des Naturrechts auf einen ſolchen Trieb ausſchließlich gebaut wird und ſich der Verſuch nicht findet, es aus den ſämmtlichen Trieben der menſchlichen Natur abzuleiten. Das liegt eben in der abſtrakten Behandlung. Die mannigfachen Triebe und Gefühle ſind wohl in unſerm Weſen reell verbunden; aber ſie haben keine logiſche Einheit, keinen Begriff, der allen gemeinſam und doch auch ſchon in jedem einzeln wäre. Auf ein ſolches einfaches Princip aber dringt der Rationalismus. Ihm widerſpricht die lebendige Fülle, nicht minder aber auch das bloß Zuſammengeſetzte als Princip. Synkretiſtiſches Verfahren kommt daher nicht auf, ſo lange noch Lebenskraft in ihm iſt, ſondern erſt zur Zeit ſeiner Ermattung, wo er das urſprüngliche Vertrauen, zur Einfachheit zu gelangen, aufgiebt. Einen iſolirten Trieb zum Grunde zu nehmen, lag alſo nothwendig im Charakter des Naturrechts, willkürlich war es nur, ob dieſen oder jenen. Deßwegen wurde denn auch unter allen möglichen gewechſelt, Geſelligkeit, Furcht, Glückſeligkeit, Vervollkommnung u. ſ. w. So wurde die Reihe der menſchlichen Triebe durchgemacht, und an dieſem Faden folgen ſich die naturrechtlichen Schulen. Die Entwickelung fand keine Raſt, bis endlich Kant jenen Grundbegriff ſelbſt feſthielt und in ſeiner völligen Abſtraktion faßte: Die denkende Natur als bloße Konſequenz; die ſinnliche als die in jeder ihrer Aeußerungen ent-

haltene Beſchränkung jener reinen Konſequenz. Der Begriff eines denkenden aber durch Sinnlichkeit beſchränkten (endlichen) Weſens bleibt von nun an das Princip. Erſt dieſer hat eine logiſche Nöthigung, es iſt der letzte Reſt, den die Abſtraktion vom Daſeyn des Menſchen ſtehen läßt*). Und aus dem Begriff der denkenden Natur iſt es auch allein möglich — wie gefordert wird — durch bloße Vernunft zu folgern. Jeder andere Trieb als der der Folgerichtigkeit ſelbſt, z. B. der nach Glück, wirkt nach außen und wird von außen erregt. Um zu ſagen, was er fordert, muß ſowohl der Erfolg des Handelns in der Welt, als die Rückwirkung des äußern Gegenſtandes auf das eigne Befinden beobachtet werden. —

Damit iſt alſo der Begriff gefunden, von dem ſelbſt nicht mehr abſtrahirt werden kann (der nothwendige Anfang) und aus welchem nunmehr die ganze Ethik bloß durch logiſche Schlußfolge ſich ergeben muß, wie ſchon Wolf ſich ausdrückt: „Principium ex quo continuo ratiocinationis filo deducuntur omnia."

In der Reihe der ethiſchen Syſteme pflegt Hobbes als derjenige bezeichnet zu werden, welcher ſich der Entwickelung des Naturrechts, ſtatt ſie zu befördern, widerſetzt habe. Aber gewiß mit Unrecht. Er unterſcheidet ſich durch nichts von den Uebrigen, als daß er aus dem menſchlichen Weſen, ſtatt irgend eines andern Triebes, den Trieb der Furcht aushebt und ſeine Reſultate aus dieſem folgert, wozu er gewiß daſſelbe Recht hatte. Aus dem Begriffe eines ſich fürchtenden Weſens folgt: daß Schutz

*) Hoffbauer (Unterſuchungen über die wichtigſten Gegenſtände des Naturrechts), durch Kant dazu veranlaßt, glaubt freilich noch weiter gehen zu müſſen. Das Abſtraktum des Menſchen iſt ihm noch zu konkret, er gelangt daher zu dem Begriffe eines Vernunftweſens, welches nichts als dieſes, alſo nicht gerade Menſch iſt. Die urſprünglichen und erworbenen Rechte, die aus dieſem Begriffe des Vernunftweſens abgeleitet ſind, bilden demnach das reine, die aus dem Begriffe des Menſchen das angewandte Naturrecht.

geſucht wird des Lebens und der Glieder — „pax quaerenda". Es folgt aus ihm nicht, daß Verträge außer dem Staate gehalten werden; denn dieſe Einhaltung verſchafft ja keine Sicherheit, daß der Andere gleichfalls nicht verletze. Dadurch wird bei ihm der Naturzuſtand rechtlos, und daran hat man Anſtoß genommen. Allein es folgt wieder aus dem Triebe der Furcht, daß man einen bürgerlichen Zuſtand herſtelle, in welchem die oberſte Regel ſeyn muß: „pacta servanda". Mit Unrecht wirft ihm daher Gros vor, er verwechſele, was die Menſchen thun, mit dem was ſie thun ſollen. Denn jene völlige Willkür ſoll ihm auch nichts weiter ſeyn als der faktiſche Unterſatz, er hat ſchon vor ihm den Oberſatz, was ſie thun ſollen: „ſich ſichern" — wie anderwärts: „ſich beglücken" — woraus ſich denn als Schlußſatz der Staat ergiebt. Eben ſo ungegründet wendet Thomaſius ihm ein, die pacta ſetzten ſchon ein Geſetz voraus. Dieſes Geſetz diktirt eben die menſchliche Natur als Furcht. Auch iſt Hobbes nicht empiriſch. Wäre er dieſes, ſo hätte er die Mannigfaltigkeit der Triebe im menſchlichen Weſen, welche Erfahrung zeigt, zum Princip machen dürfen. Weil er nicht empiriſch, weil er abſtrakt iſt, und nur darum wählte er den einen der Furcht allein aus, und läßt alles nur aus ihm hervorgehen, wie Vernunft es will, „necessitate quadam non minore, quam qua fertur lapis deorsum." Er gehört alſo in jeder Beziehung der naturrechtlichen Entwickelung an, er ſteht und fällt mit ihren Grundlagen, und weit entfernt, ſich ihr zu widerſetzen, iſt er nur eine Spielart in derſelben, mit den Andern in den Principien, Anforderungen und dem Verfahren übereinſtimmend, nur in einer allen zufälligen Annahme von ihnen unterſchieden. —

Betrachtet man nun die einzelnen ſittlichen Anforderungen, wie ſie jedem das Gewiſſen kund giebt, ſo knüpft ſich ihre Verſchiedenheit an die Verſchiedenheit der Verhältniſſe an, in welchen

man thätig ist. In Gewerben fühlt man sich zum Fleiß, im Verkehr zur Redlichkeit, im Umgang zum Wohlwollen verpflichtet; eine besondere Handlungsweise fordert die Familie, eine besondere der Staat. Es wäre also das Natürliche, den Grund der Verschiedenheit in diesen Verhältnissen zu suchen. Dazu würde nicht hinreichen, sie bloß als einen andern Stoff anzusehen, sondern als eine andere Quelle. Es müßte jedem ein eigenthümliches sittliches Ziel, das in ihm selbst seinen Ursprung hätte, zugestanden; dann müßte aber für diese verschiedenen Ziele die Einheit außer dem Menschen gesucht werden. Vernunftphilosophie zernichtet daher sogleich diese Verhältnisse, um sie nur dann wieder anzuerkennen, wenn ihr Grundbegriff der Ethik sie enthält. Diese Abstraktion ist in Beziehung auf den Staat der Naturstand. Man hat ihn in verschiedener Weise aufgestellt, als historische Thatsache, als Vermuthung, Fiktion, endlich, sich selbst verstehend, als wissenschaftlich nothwendige Abstraktion. Der Trieb zu seiner Annahme ist in allen Weisen derselbe: Ich kann mich ohne Staat denken, er ist daher zunächst nicht vernünftig gefordert; ich muß nun annehmen, er sey nicht vorhanden, um zuzusehen, ob mein Begriff als denkendes Wesen mich wieder zu ihm führe. Man kann in gleicher Art dem Zustand der Familie, des Verkehrs (der gegenseitigen Berührung) einen Naturstand entgegensetzen, und hat dieses auch gethan, wenn es gleich nicht ausgesprochen wurde. Denn daß z. B. das Bedürfniß und das Ziel des Ackerbaues über Gutsverband, Gutszertrümmerung nichts entscheiden soll, sondern alles nur die Freiheit der einzelnen Menschen, das setzt doch voraus, daß man statt des wirklichen Verhältnisses des Ackerbaues die Abstraktion von demselben, den Naturstand zum Ausgangspunkte nahm. — Indem das wirkliche Bestehen dieser Verhältnisse aufgegeben ist, sind es auch ihre wirklichen Anforderungen, und

ſie können nur dann und in ſo weit wieder gelten, als jene Folgerung ſie ergiebt. So legen die Geſtaltungen der ſittlichen Welt dem Menſchen nicht mehr Geſetze auf, ſie empfangen ſie vielmehr ſelbſt erſt aus dem Begriffe ſeines Daſeyns, und daher nothwendig ganz andere, als ihre eigne Natur fordert.

Wenn nemlich der Menſch ſich losgeriſſen von jedem Verbande denkt und noch eine Regel über ſich erkennt, ſo kann dieſe Regel nur an ihn als Vereinzelten ergehen, er iſt ihr ausſchließliches Subjekt. Nur was er vermag, nur was noch Sinn hat, wenn man ſeine Handlung und Erfüllung für ſich betrachtet, iſt ihr Ziel. Und ihr muß genügt ſeyn: wenn er erfüllt hat, wenn nur ihn für ſich kein Vorwurf trifft. Ein allgemeiner Zuſtand, deſſen Erreichung zugleich von der Mitwirkung Anderer abhängt, kann doch nicht von ihm gefordert werden, alſo gar nicht Gegenſtand der Regel ſeyn. So z. B. kann ſie nur gebieten: „Du ſollſt zum Staate bereit ſeyn!“ nicht: „Es ſoll der Staat beſtehn!“ Er würde ſonſt nicht mehr als Einzelner, ſondern als Theil einer Totalität aufgefordert. Das griechiſche Ethos iſt auf eine Ordnung der Welt gerichtet. Sie iſt herzuſtellen um ihm zu genügen, ohne Rückſicht wie das Handeln des Menſchen beſchaffen ſey. Hier hingegen iſt die Beſchaffenheit dieſes Handelns das Geforderte. Der Erfolg, und was ſich durch daſſelbe in der Welt bilde, tritt nur hinzu und iſt nicht das urſprünglich Gewollte. Die ältern Syſteme des Naturrechts beginnen auch faſt alle mit dem Begriffe der Handlung, ihrer Arten, der Zurechnung u. ſ. w. Deßwegen wird bei den Griechen die Pflicht des Bürgers aus dem Ethos des Staats gefunden, bei den Neuern hingegen die Aufgabe des Staats aus der Pflicht des Menſchen ohne Staat gedacht. Das iſt von dem größten Einfluſſe auf den Inhalt des Ethos. Denn dort müſſen für den Menſchen Anforderungen ſich ergeben, die, wenn man ihn einzeln

dächte, nie an ihn gemacht werden könnten. Hier aber muß umgekehrt der Staat selbst seiner eigenthümlichen Aufgaben beraubt werden, weil sie der Einzelne nicht erfüllen könnte, oder nicht erfüllen dürfte. Die Bedeutung der Strafe z. B. kann nicht Vergeltung seyn; denn welchem *Menschen* käme es zu, Gerechtigkeit zu handhaben? Daß es daher auch dem *Staate* nicht zukomme, versteht sich dann von selbst*). Das Bestehen von Ständen muß vor aller Untersuchung als ethische Anforderung aufgegeben werden, weil es nicht Sache meines Handelns ist. Wenn jeder Stand, seine Richtung ausschließlich verfolgend, in dieser das Höchste erreicht, aber nicht ohne die Härte der Einseitigkeit — wenn der Krieger tapfer ist aber rauh, der Priester fromm aber ungewandt, der Gelehrte vielgebildet aber weichlich — so würde diese Ansicht die Unvollkommenheit der Menschen in solchem Zustande mit Recht tadeln; sie würde aber dasjenige, was doch auch trefflich an demselben ist, die Fülle und Kraft des Ganzen, gar nicht beachten. *Der Inhalt der ganzen Ethik besteht daher bloß aus Geboten über die isolirten Handlungen der Einzelnen.*

Welches diese Handlungen seyen, soll zwar nach der Anforderung sich aus dem Grundbegriffe ergeben. Allein da solche Abstraktion, wie in der Folge nachzuweisen ist, nie zu positiven Resultaten hinreicht, so ist das Interesse der ganzen Richtung hierin auch unmittelbar wirksam. Demnach ist das Ziel der gebotenen Handlungen — nur der Mensch. Entweder seine eigne Befriedigung, nur verständig anzustreben — so Hobbes, Thomasius — oder, da Tugend doch ein Hingeben einschließt, die Befriedigung anderer Menschen, ihr Wohl, ihre Freiheit u. s. w. Außer den Wesen, die ihm gleichen, bietet ihm seine abstrahirende

*) Z. B. Fichte Naturr. II. Th. 129.

Vernunft und ihr Intereſſe keinen Gegenſtand. Einheit, Kraftentwickelung eines Staates, Ebenmaaß und Schönheit des Lebens, Glaube, Andacht, Ehre treten in den Hintergrund oder verſchwinden gänzlich. Durch ſie geſchieht keinem Menſchen wohl. Kant hat folgerichtig die Pflichten gegen Gott aus der Ethik verwieſen. Die Aeltern und manche der Spätern behaupten ſie. Die Pflichten gegen ihn, der ſeinem Begriffe nach abſolute Urſache alles Seyns und Sollens iſt, erhalten ſo ihre Sanktion durch ein zweites Abſolutes, die Natur des Menſchen, und erſcheinen neben andern Pflichten, obwohl ſie, wenn ſie beſtehen, allein es ſind, welche dieſe zu Pflichten machen. Es iſt dieß nicht anders, als wenn ein Kantianer unter den Pflichten gegen den Nächſten, gegen Aeltern, Kinder und Gatten auch noch nebenbei die gegen den moraliſchen Imperativ ſelbſt abhandeln wollte. — Nur ein Ziel außer menſchlichem Daſeyn findet Vernunft noch nach der Abſtraktion, und das iſt ſie ſelbſt, die Form des Denkens. Dieſe im Handeln zu befriedigen iſt eigne Vollkommenheit. Sie wird theils als zweite Aufgabe neben der Befriedigung anderer Menſchen, theils als Inbegriff und Grund aller übrigen Aufgaben gefaßt. Ihr Begriff aber iſt kein anderer als Einförmigkeit des Handelns nach Grundſätzen, Gleichmäßigkeit, Veränderungsloſigkeit, Nichtafficirtwerden von den wechſelnden Affekten. — Dieſe negative Tugend des ſich ſelbſt nie Widerſprechens findet ſich in Spinoza's Anſicht von der Herrſchaft der Seele über die Affekte, in der pax interna des Thomaſius, welche in Abhaltung der Leidenſchaften beſteht; am bewußteſten endlich bei Kant in der oberſten Regel der Ethik: Handle nach einem Geſetz, welches allgemeines Geſetz ſeyn, durch welches nie ein Widerſpruch mit ihm ſelbſt entſtehen kann.

Zweites Kapitel.

Eintheilung in Moral und Naturrecht.

Faktiſcher Unterſchied der Pflichten — wiſſenſchaftliche Auffaſſung deſſelben bei den Griechen — bei den Neuern. Thomaſius, Kant, Feuerbach. — Die zwei Probleme des Naturrechts — insbeſondere Deduktion des Rechts in ſubjektivem Sinne. — Geſchichte derſelben bis Fichte und Feuerbach.

Nun zeigt aber die Wirklichkeit zwei Arten ſittlicher Vorſchriften, deren augenfällige Verſchiedenheit darin beſteht, daß der Staat zu Erfüllung der einen nöthigt, die Befolgung der andern dem Individuum überlaſſen iſt, und damit übereinſtimmend, daß es bei dieſen auf die Geſinnung, bei jenen nur auf die Handlung abgeſehen iſt. Die Wiſſenſchaft hat alſo den Grund dieſer Verſchiedenheit nachzuweiſen.

Die Griechen finden ihn im verſchiedenen Subjekte des Ethos, indem dieſes entweder an den Menſchen einzeln oder an den Staat im Ganzen ergeht. Es will überall daſſelbe und in derſelben Art. Aber die Anforderungen an den Staat, wenn er ſie erfüllt, werden dadurch von ſelbſt nöthigend für das Individuum. Der Staat, der die Aufgabe hat, wird alſo nicht gezwungen, und der Menſch, der gezwungen wird, hat nicht ſelbſt und unmittelbar die Aufgabe, und um ſeine Geſinnung kann es auch nicht zu thun ſeyn. Ihnen iſt es nicht auffallend, daß der Menſch in ſeinem Thun beſchränkt werde, damit die Welt ihre vollkommene Geſtalt erreiche. Zu einer Unterſcheidung im Ethos ſelbſt war alſo hier keine Nöthigung. Platon unterſcheidet den gerechten Menſchen und den gerechten Staat. Ariſtoteles unterſcheidet Ethik und Politik, abgeſehen vom Staate (πολιτικὸν δίκαιον) giebt es ihm nur ein Gerechtes (ἁπλῶς δίκαιον). Ueberhaupt konnte den Griechen die Rückſicht, wie das Ethos ſich zu den einzelnen Menſchen verhalte, ob zwingend

oder nicht, gar nicht von der großen Bedeutung erſcheinen. In der neuern Philoſophie hingegen muß das gerade die Kardinalfrage ſeyn: wie wirkt das Geſetz auf mich, fordert es bloß von mir, oder nöthigt es mich? Nun erkennt aber die neuere Philoſophie nicht einmal Aufgaben an, welche urſprünglich an den Staat geſtellt wären, wie viel weniger aus ihnen eine Beſchränkung für das Individuum. Der Grund der Erzwingbarkeit, der ihr hinreicht, muß ſchon abgeſehen vom Staate (im Naturſtande) mit dem Menſchen ſelbſt gegeben ſeyn. Aus der einen Grundregel alſo und für ein und daſſelbe Subjekt muß ſie die Verſchiedenheit der Gebote, die erzwingbaren und nicht erzwingbaren, äußern und innern, mit Nothwendigkeit darthun. Das vermag ſie nur, wenn ſie eine urſprüngliche Spaltung derſelben, zwei verſchiedene Ziele des Ethos, ausfindig macht, deren jedes durch ſeinen Begriff das eine den Zwang fordert, das andere ihn ausſchließt — Rechtsgeſetz und Moral. Ihren Unterſchied aufzufinden, nöthigte alſo das ſubjektive Princip der neuen Philoſophie. Wiewohl es noch die Aufgabe iſt, dieſe Entdeckung von den Schlacken der abſtrakten Behandlung zu reinigen; ſo iſt ſie doch ein großer Fortſchritt. Denn die griechiſche Auffaſſung vermag weder die Abhängigkeit des Zwanges von dem Willen der Individuen (das Recht im ſubjektiven Sinne), noch die Verſchiedenheit des Rechts von den andern öffentlichen Zielen zu erklären. —

Leibnitz gebührt die Ehre, zuerſt die Geſtalt der neueren Ethik, ihre Eintheilung in Moral und Recht vorausbeſtimmt zu haben. Die Ausführung aber iſt des Thomaſius. — Das ſocialiſtiſche Syſtem in ſeiner Ausbildung durch Pufendorf kennt nur dieſe zwei ethiſchen Wiſſenſchaften ohne Unterabtheilung: die poſitive, d. i. die Theologie, und die philoſophiſche, d. i. das Naturrecht. Ihnen läßt Pufendorf auch

die Unterscheidung des forum internum und externum korre-
spondiren, so daß alle innerlichen, wie wir jetzt sagen moralischen,
Pflichten in die Theologie verwiesen werden, der Philosophie,
d. i. dem Naturrechte nur die äußern überlassen bleiben sollen.
Das hält ihn indessen nicht ab, in einem eignen Titel de
promiscuis officiis humanitatis zu handeln, in welchem neben-
einander die völkerrechtlichen Normen de accessu ad litus
alienum, de foro praebendo und die Pflichten der Wohl-
thätigkeit, der Dankbarkeit erscheinen. Dagegen vindicirt nun
Leibnitz in seinem Briefe über das Pufendorf'sche Naturrecht
der Philosophie auch das forum internum. Er gesteht zu,
daß die innern Pflichten in das eigentliche Naturrecht zwar
nicht passen; aber dennoch könnten sie auch der Theologie nicht
überlassen bleiben, sondern müßten aus der ratio gefunden
werden. Er statuirt also außer dem Naturrechte und der (po-
sitiven) Theologie noch eine rationelle Lehre der innern Pflich-
ten, d. i. eine Moralphilosophie. — — Thomasius,
diesem Manne — der, zwar ideenlos wie die ganze Richtung,
dennoch durch die Frische und Derbheit seines Verstandes eben
so sehr gegen die frühere schulmäßig gekräuselte Behandlung,
die er von Anfang an bekämpft, als gegen die Mattheit Wolfs
und seiner Nachfolger absticht — war es vorbehalten, das,
was Leibnitz ahnete, ins Werk zu setzen. Seine ersten Schriften
sind zwar damit beschäftigt, das socialistische System in der
überlieferten Weise durchzuführen, und es fehlt auch bei ihm
nicht der Titel de promiscuis officiis humanitatis. Aber die
Willkür, mit welcher das forum externum und internum bei
den Socialisten gemischt sind, bestimmt ihn, ein Princip der
Ethik aufzusuchen, durch welches er den beiden Klassen von
Pflichten jeder eine eigne Grundlage zu geben im Stande ist,
so daß ihr verschiedener Charakter aus der Vernunft bewiesen

werden könne, und zwar, wie er behauptet, mit einer Evidenz, daß ſie auch dem Beſchränkteſten (stulto) einleuchten müſſe. Damit ſtürzt er das ſocialiſtiſche Syſtem, in deſſen Princip, dem Trieb nach Geſelligkeit, eine ſolche Ausſcheidung nicht untergebracht werden konnte, und ſetzt den Trieb nach Glückſeligkeit an die Stelle. Aus ihm folgert er das doppelte Geſetz: den äußern und den innern Frieden zu ſuchen. Dieſer Unterſcheidung entſpricht denn Recht und Moral — negative Pflicht, den Andern nicht zu verletzen, und poſitive, ihm zu thun, was man ſich ſelbſt wünſcht — forum externum und forum internum — Erzwingbarkeit und Nichterzwingbarkeit der Pflicht. Thomaſius iſt daher der erſte, der für die Eintheilung der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, die ſich ſchon bei Grotius findet, auch ein Fundament giebt, und der zuerſt die Pflichten nach dem Kriterium der Erzwingbarkeit in die regulas justi und in die regulas honesti, decori, officia humanitatis wirklich ausſcheidet*). Sein ſpäteres Werk: Fundamenta juris naturalis, beſchäftigt ſich im erſten Buche mit Auseinanderſetzung ſeines neuen Princips; die folgenden, indem ſie die Anordnung ſeines erſten Werkes, Institutiones jurisprudentiae divinae, beibehalten, ſind bloß dazu beſtimmt, ſeine jetzigen Abweichungen von demſelben anzugeben. Dieſe beſtehen aber faſt in nichts Anderem, als daß er überall die Pflichten, welche nicht um des äußern, ſondern des innern Friedens willen beſtehen, und die er früher, den Socialiſten folgend, mit jenen zuſammen und zwar großentheils als erzwingbar abgehandelt hatte, nunmehr von ihnen ſondert und als unerzwingbar bezeichnet, z. B. die väterliche Gewalt. — In der Wolfiſchen Schule findet ſich hierin kein Fortgang.

*) Fund. jur. nat. l. II, c. 6. §. 3. Mit Unrecht hat man dieß ſeinen Schülern zugeſchrieben.

Durch das System des Thomasius ist es nun zwar erreicht, daß die materiellen Charaktere, innerer und äußerer Friede, positive und negative Pflicht, und die formellen, Zwang und Nichtzwang, sich gegenseitig korrespondiren; aber nicht, daß diese auch als eine nothwendige Folge aus jenen erscheinen, was doch zu fordern ist. Es ist nemlich kein Grund gegeben, warum die Gebote, welche den innern Frieden bezwecken, die Erzwingbarkeit ausschließen, die den äußern bezwecken, sie fordern. Es könnte entweder für beide Arten, oder für keine von beiden der freien Wahl überlassen bleiben, ob sie erfüllt würden oder nicht. Um diesen Grund geben zu können, und somit die verschiedene Wirkung von Moral und Recht aus ihrer verschiedenen Natur als nothwendig herleiten zu können, mußte an die Stelle des innern und äußern Friedens die innere und äußere Freiheit gesetzt werden. Das geschah durch Kant. Innere Freiheit schließt ihrem Begriffe nach den Zwang aus. Die Gesetze, welche bloß sie zum Zwecke haben — nicht unmittelbar die bestimmten Handlungen, zu denen sie sich entschließen soll — widersprechen sich selbst, wenn sie zwingen. Die Gesetze zum Ziele der äußern Freiheit hingegen müssen zwingen, weil sich die äußere Freiheit nicht durch die zufällige Erfüllung und Nichtverletzung ergeben kann, wie z. B. das Wohl, weil da Freiheit aufhört, wo der Erfolg von Andern abhängt, sollte auch dieser Erfolg wirklich eingetreten seyn. Giebt mir z. B. jemand meine Sache, war er aber nicht genöthigt sie mir zu geben, so habe ich wohl die Sache erhalten, aber es besteht und bestand nicht meine Freiheit über die Sache. So enthält Moral die Gesetze zum Zwecke der innern, das Naturrecht die zum Zwecke der äußern Freiheit. Wiewohl der im Leben vorhandene Unterschied erzwingbarer und nicht erzwingbarer Pflichten allein dazu aufforderte, ein Princip zu suchen, aus dem er sich

logiſch rechtfertigen laſſe, und bei dem Aufſuchen deſſelben allein leitete; ſo wird nunmehr, nachdem ein ſolches gefunden iſt, umgekehrt das Beſtehende nach dieſem Principe beurtheilt. Die Ausſcheidung im Leben ſoll gerade die ſeyn, welche man aus ihm zu folgern vermag. Daher gilt es von nun an entſchieden als Anforderung der Vernunft, daß nur die Geſetze, welche die äußere Freiheit zum Zwecke haben, erzwingbar ſeyn dürfen.

Hiermit hätte die Entwickelung ſchließen können, wenn nicht dadurch immer noch der eigenthümliche Begriff des Rechtsgebietes unberührt bliebe, auf welchen die äußere Freiheit nun auch von ſelbſt hinführt — das Recht im ſubjektiven Sinne. Wie das Rechtsgeſetz nach der Eigenthümlichkeit ſeines Zieles, der Freiheit, nothwendig Zwang fordern muß, ſo auch, daß dieſer Zwang vom Belieben deſſen abhänge, zu deſſen Freiheit das Geſetz beſteht. Denn auch wenn ich den Gegenſtand meiner Freiheit zwar mit Sicherheit erhalte, aber es nicht von mir abhängt, ihn auch nicht zu erhalten, ſo bin ich nicht frei. Der Zwang, durch den ich das Meinige erhalte, muß ſchlechterdings nur Folge meines Willens ſeyn, wenn meine Freiheit erreicht ſeyn ſoll. Dieſe Freiheit will das Ethos. Und das Entſcheidende dabei iſt: es hat ſie nicht bloß zum Ziele, für welches es die Handlungen der Uebrigen fordert, ſondern es ertheilt ſie unmittelbar ſelbſt. Der, für welchen ſie feſtgeſetzt wird, hat das Bewußtſeyn, daß ihm die Freiheit nicht erſt hervorgebracht werden ſolle, ſondern daß er ſie ſchon habe und von ihr Gebrauch machen dürfe. Sie iſt nicht wie z. B. das Wohl etwas, das, wiewohl vom Ethos gefordert, doch ſich nur faktiſch ergiebt und als Faktiſches beſteht, ſondern ſie iſt eine Wirkung des Ethos und ſelbſt ein Ethiſches. Dieſe unmittelbare Sanktion der Freiheit findet ſich ſeit den Römern entſchieden

im menſchlichen Leben und Bewußtſeyn, vor Allem im germaniſchen. Sie iſt Thatſache, die Wiſſenſchaft konnte ſie nicht entfernen und nicht läugnen, ſie mußte ſie in ſich aufnehmen. Damit ergiebt ſich ihr aber ein neuer Unterſchied des moraliſchen und des Rechtsgeſetzes. Das moraliſche wirkt bloß eine Nothwendigkeit und hat bloß eine Folge für den, welcher dieſer Nothwendigkeit unterliegt. Der, für welchen ſich irgend etwas aus der Erfüllung ſeines Gebotes ergiebt, deſſen Wohl z. B. bewirkt werden ſoll, ſteht in keiner Verbindung mit ſeinem Gebote ſelbſt. Sein Verhältniß, welches Grotius aptitudo nennt, iſt daher ohne alle ethiſche Bedeutung, und der Begriff der aptitudo hat ſich auch bald in der Ethik verloren. Allein das Rechtsgeſetz legt nicht bloß Nothwendigkeit auf, ſondern es ertheilt auch Freiheit, es hat ſo, nicht bloß wenn es erfüllt wird, ſondern ſchon dadurch, daß es beſteht, eine doppelte Beziehung, die eine zu dem, welchem, die andere zu dem, für welchen es gegeben iſt, zu dem Verpflichteten und zu dem Berechtigten. Ja der Zwang ſelbſt, durch den ſeine Pflichten ſich von den moraliſchen unterſcheiden, erſcheint nur als Folge jener Freiheit, und zum Beweiſe deſſen wird er nicht unmittelbar durch ſein Gebot in Anwendung gebracht, ſondern nur durch den Berechtigten, wenn er will. So tritt bei ihm die Nothwendigkeit, die es gleich der Moral auflegt, zurück als das Sekundäre, und als das Erſte tritt hervor die Freiheit, die es einſetzt — das Recht. Daher ſprach endlich Feuerbach*) den Unterſchied der Moral und des Naturrechts ſo aus: Moral iſt die Wiſſenſchaft der Pflichten, Naturrecht die Wiſſenſchaft der Rechte.

Mit dieſer Ausſcheidung hat ſich aber die Ethik in zwei Widerſprüche verwickelt, deren Löſung ihr Problem iſt. Der erſte

*) Kritik des natürlichen Rechts.

iſt der zwiſchen dem moraliſchen und Rechtsgeſetze und dem, was ſie nothwendig mit ſich führen. Der andere iſt der zwiſchen dem Rechtsgeſetze und der Befugniß.

Fürs erſte: indem Vernunft ſich die äußere Freiheit zum Ziele ſetzt, kommt ſie unvermeidlich dahin, die Möglichkeit eben derſelben Handlungen als Rechtsgeſetz zu ſichern, welche ſie als Moral verbietet. Niemand darf den, der ſich ſelbſt tödten, der ſein Gut verſchwenden will, daran verhindern nach dem Rechtsgeſetze, obwohl das moraliſche es fordert, daß dieſe Handlungen unterbleiben. Die Wolfiſche Schule ſchränkt daher die Befugniß nur auf moraliſch erlaubte Handlungen ein. Allein die Moral durchdringt alles Handeln, und es würde am Ende auch die Befugniß wegfallen, müßig zu gehen, weil Müßiggang gegen die Moral iſt; ſein Eigenthum zu gebrauchen, weil Bedürftige da ſind. Kant ſucht den Widerſpruch dadurch zu heben, daß die Vernunft die äußere Freiheit zu ihrem eignen Zweck ertheile, damit ihre Gebote innerlich frei erfüllt werden können. Eine Perſon würde ſich auch in ſolchem Falle nicht widerſprechen. Sie könnte in Verſuchung führen, damit der Sieg um ſo herrlicher ſey, ſie könnte das, was ſie eigentlich will, vorläufig nicht wollen, aus Rückſicht auf das Ende. Allein dieſes Aufgeben und Einſchränken ſeiner ſelbſt zu künftigem Zwecke, dieſe freie Wahl der Mittel iſt nicht das Weſen eines Vernunftgeſetzes. Vernünftig nothwendig aber für die innere Freiheit iſt die äußere keineswegs. Erfahrung zeigt wohl wie ſehr ſie aufeinander wirken, doch ihrem Begriffe nach ſind beide unabhängig. Wenn die Menſchen auch am Selbſtmorde, an der Verſchwendung, am Müßiggange durch äußere Gewalt verhindert ſind, ſo kann dennoch ihre innere Geſinnung dabei ſeyn, daß ſie nicht verſchwenden, ſich nicht ſelbſt tödten, nicht müßig gehen. Im andern Falle müßte ja die Vernunft nicht bloß gegen die Beſchränkung durch

die übrigen Menſchen, ſondern auch gegen die Beſchränkung durch die Natur ſichern. Sie müßte z. B. alle Leute reich machen, damit ſie freiwillig genügſam ſeyn können, und auch wieder alle Leute arm, damit nicht der Ueberfluß, ſondern die Redlichkeit ſie vom Stehlen abhalte. Ja der Widerſpruch geht noch weiter. Vernunft fordert als Moral, daß der Zwang abgehalten werde; dagegen als Rechtsgeſetz das Gegentheil, daß gezwungen werde. Nun erſtreckt ſie ſich aber als Moral auf alle Handlungen, und ſo kommt es, daß ſie dieſelben Handlungen nothwendig in zweierlei Weiſe vorſchreibt, durch das, was ſie in der einen thun muß (erzwingen), etwas begeht, was ſie in der andern nicht geſtatten kann. Das Rechtsgeſetz gebietet mir, den Gläubiger zu bezahlen, ich muß alſo nach der Vernunft dazu gezwungen werden. Nun gebietet mir aber Moral daſſelbe; es iſt alſo wider die Vernunft, daß ich gezwungen werde. Daher hat Kant die Unterſcheidung: die Moral ertheile wohl den Rechtspflichten auch ihre Sanktion; aber es werde doch der Inhalt derſelben gar nicht von ihr, ſondern durch das Rechtsgeſetz gegeben *). Das hebt aber den Widerſpruch gar nicht, ſo wie nur Moral die rechtlichen Pflichten auch zu den ihrigen macht. Denn damit iſt ſie genöthigt, auch für dieſe die zwangloſe Entſchließung zu fordern. — Deßwegen iſt in der ſpätern Periode des Naturrechts überall das Beſtreben ausgeſprochen, dem Rechte ein ſelbſtſtändiges Princip zu geben, das von der Moral völlig geſchieden wäre. Dadurch, glaubt man, würde dieſem Widerſpruche abgeholfen werden. Allein dazu reicht es nicht hin, das Rechtsgeſetz und den Zwang von der Moral, ſondern ſie müſſen von der Ethik überhaupt geſondert werden. Das erfüllte dann Fichte, und er hat dabei das Bewußtſeyn, ein längſt erkanntes Bedürfniß endlich befriedigt zu haben.

*) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, II. Aufl. S. XVI.

Fürs andere ſind Rechtsgeſetz und Recht ihrem Begriffe nach widerſprechend. Hier fragt es ſich nemlich nicht mehr, warum ein Rechtsgeſetz beſteht, ein Geſetz, das mir die Freiheit der Andern zu ſchonen auflegt, ſelbſt gegen die moraliſchen Zwecke; ſondern wenn es beſteht, wie daraus eine Befugniß abgeleitet werden kann. Denn Recht, die Freiheit zu thun oder nicht zu thun, kann unmöglich aus einem Geſetze folgen, als welches nur das Nothwendige enthält. Der Verſuch, dieſe beiden Begriffe zu vereinigen, iſt der fortbewegende Trieb in der Geſchichte der Grundbegriffe des Naturrechts. Die älteſten fühlen die Nothwendigkeit ſolcher Vereinigung noch nicht. Bei ihnen wird plötzlich von der Deduktion des Geſetzes und der Pflicht abgebrochen, um das Recht als eine facultas moralis, als eine potentia activa abzuhandeln, der dann nur obenhin als Urſache die natura, lex, consensus oder Deus zugeſchrieben wird. So wie das ernſtliche Bemühen, hierin einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu finden, aufkam, ſtemmte man ſich dem abſtrakten Charakter getreu ſo lange als möglich dagegen, in der Befugniß einen neuen Begriff zu ſehen. Es war daher der nächſte Verſuch, ſie als unmittelbar mit der Pflicht geſetzt, nur als eine andere Seite derſelben zu betrachten: „was ich ſoll, das darf ich auch"; daher enthält jedes Gebot ſchon ſeinem Begriffe nach die Berechtigung. So Wolf, Rettelblabt u. A. Allein das iſt nicht Berechtigung; denn dieſe darf auch unterlaſſen, und es giebt Rechte auf Dinge, die man nicht ſoll. Statt in der eignen Pflicht wurde nun die Berechtigung in der Pflicht des Andern geſucht: „wenn ich für dich ſoll, ſo darfſt du, meine Beſchränkung iſt von ſelbſt eine Erweiterung für dich." So Heydenreich, Hoffbauer u. A. Allein daraus, daß ich mich zwingen laſſen ſoll, folgt ja noch gar nicht, daß der Andere mich zwingen dürfe. Wenn ich, indem ich mich nicht zwingen laſſe, unvernünftig handle, iſt damit noch nicht

gesagt, daß der Andere, indem er mich zwingt, vernünftig handle. Die Freiheit des Berechtigten würde so faktisch bestehen, wenn der Verpflichtete wirklich dem Gebote nachkommt; aber sie hätte nicht den ethischen Gehalt, der beim Begriffe des Rechts gedacht wird, und ihr wirklicher Gebrauch wäre sogar vernunftwidrig, weil man überhaupt die Freiheit des Andern nicht beschränken darf. Auch die sonstige Eigenthümlichkeit der Rechtspflicht, z. B. daß ihre Erfüllung vor der der moralischen den Vorzug hat, läßt sich nur dann erklären, wenn es ihr Wesen ist, daß ein vorausgehendes Recht sie fordert. Dann darf man aber nicht wieder das Recht aus ihr herleiten. Es mußte also aufgegeben werden, das Recht aus der Pflicht, sey es der eignen, sey es des Andern, zu folgern. Nun blieb keine Wahl, als es aus dem Rechtsgesetze unmittelbar abzuleiten. Der Begriff des Rechtsgesetzes enthalte, wie er gesetzt ist, auch den der Befugniß. Hier stieß man aber eben auf den Widerspruch der lex permissiva. Ein Gesetz kann nur gebieten und nicht erlauben, der besondere Inhalt des Rechtsgesetzes würde also die allgemeine Natur des Gesetzes aufheben, was absurd ist. Nun ist zwar in der That ein Freiheit ertheilendes Gesetz durchaus nicht widersprechend, wenn von reell wirkenden Gesetzen die Rede ist. Denn es läßt sich überhaupt von keiner lebendigen Ursache vor der Erfahrung sagen, was sie vermöge und was nicht, und daß Freiheit nach ihnen entsteht, zeigt gerade die Erfahrung. So macht das Naturgesetz der Zeugung den Sohn selbstständig gegen den Vater, das Gesetz des Staates sanktionirt die Freiheit des Bürgers, und das Gebot des Herrn macht den Sklaven frei. Allein das Vernunftgesetz kann Freiheit nicht ertheilen; weil es die Handlungen, die es einräumen sollte, als Folge enthalten, daher vorschreiben müßte. Der allgemein gefühlte Widerspruch in der lex permissiva hat also keineswegs die Wahrheit: aus einem Gesetze kann sich keine

Freiheit ergeben. Sondern die: was ſich logiſch ergeben ſoll, kann ſich nicht als Mögliches, ſondern nur als Nothwendiges ergeben. Dennoch konnte man nicht mehr zurück, und die Befugniß mußte im Begriffe des Rechtsgeſetzes durchaus gefunden werden. Da ergriff Kant den Ausweg, er enthalte ſie nicht unmittelbar, ſondern mittelbar: das Rechtsgeſetz, das etwas, aber nicht alles gebietet oder verbietet, ſetzt damit eine leere Sphäre, in dieſer kann von ihm aus beliebig gehandelt werden — das iſt Befugniß. Allein das iſt nur eine negative, nicht eine poſitive Erlaubniß, ein Nichtverbot iſt noch kein Recht. Die Freiheit würde auch hier und ungeachtet der Zwangspflicht der Andern nur als eine faktiſche folgen, und die Eigenthümlichkeit der Rechtspflicht nicht erklärt ſeyn, eben ſo wie bei dem Verſuche, das Recht aus der Pflicht des Andern abzuleiten. Alſo direkt als poſitive Erlaubniß muß das Rechtsgeſetz die Befugniß enthalten — darauf beſteht zuletzt noch Feuerbach — und dieſes iſt auf der andern Seite wieder nicht möglich, weil ein poſitiv erlaubendes Vernunftgeſetz ein Widerſpruch iſt. So mußte denn der letzte Schritt des Naturrechts geſchehen: das Recht des Menſchen mußte die Stelle eines Urſprünglichen enthalten, aus welchem ſelbſt erſt das Rechtsgeſetz ſich ergiebt. Nun war der Verlauf der: zuerſt erſchien es als Folge der Pflicht — denn es liegt im Weſen des Ethos, die Pflicht urſprünglich zu wollen — ſodann als Grund der Pflicht, aber doch als Folge des Rechtsgeſetzes, zuletzt als Grund des Rechtsgeſetzes ſelbſt. Damit hat es aber aufgehört, aus der Vernunft zu folgen, es iſt ſelbſt die erſte Annahme und braucht ſich auch die Herrſchaft des Rechtsgeſetzes nicht mehr gefallen zu laſſen, das Naturrecht fällt aus der Ethik heraus. Dieſer Schritt geſchah auch in dieſer Beziehung, wie in der zuerſt erwähnten durch Fichte, und iſt nur ein integrirendes Glied in der Geſtalt, welche die ganze

Philoſophie durch ihn erhielt. Dort iſt alſo ſowohl er ſelbſt als ſeine weitern Folgen zu betrachten.

Man muß ſich aber nun die Frage beantworten: warum bemüht ſich denn das Naturrecht vergeblich, Recht aus Pflicht oder Pflicht aus Recht abzuleiten, warum läßt es nicht beide mit einem Schlage aus dem Rechtsgeſetze folgen? Dann würden die Charaktere der vollkommenen Pflicht aus dem mit ihm zugleich geſetzten Rechte, und umgekehrt die poſitive Berechtigung aus der mit ihr zugleich geſetzten Pflicht des Andern erklärt. Dem ſteht nur im Wege, daß ſolche Produktion keine logiſche mehr iſt. In einem lebendigen Leib iſt wohl etwas zugleich Wirkung und Urſache eines andern. Aber die vernünftige Deduktion kann nur das eine in dem andern, oder beide, nicht durch einander bedingt, im höhern Begriffe finden. Der Verſuch, Recht und Pflicht zugleich hervorgehen zu laſſen, der gegen das Ende der Richtung keineswegs fehlt, iſt daher ein bloß ſynkretiſtiſcher, ſie kommen nebeneinander heraus, ſtatt durch einen lebendigen Trieb ein Ganzes zu werden, und dieſer Verſuch kann daher auch das Beabſichtigte nicht leiſten, wie Feuerbach*) ihm nachgewieſen hat. Die abſtrakte Ethik fordert, wie oben ausgeführt worden, keine Zuſtände, ſondern nur Handlungen des Individuums. Das Rechtsgeſetz kann nicht in die Welt ſagen: es beſtehe ein Staat! weil nur Vereinzelte ſind, die es hören. Es kann eben ſo wenig ſagen: du ſollſt in deiner Freiheit geſichert ſeyn! weil dieß nicht Sache ſeiner Macht iſt. Es kann nur zu dem Einen ſagen: ich verwehre das nicht! und zu dem Andern: du ſollſt dir dieſes gefallen laſſen! Was aber für den Einen geſagt wird, iſt für den Andern nicht da. Jedem muß das, was für ihn gelten ſoll, als Recht oder als Pflicht, ſeine „ſelbſt-

*) L. c. pag. 209 ff.

eigne Vernunft" erklären, die bloß zu ihm, nicht zu den Andern ſpricht *). Das Nichtverbot des Einen und die Beſchränkung des Andern kommen ſo wenig in Zuſammenhang als zwei, deren jeder von dem Andern träumt. Es iſt keine reelle Macht über ihnen und kein reeller Zuſtand um ſie, der ſie verbände. Das Recht würde nur dann als natürliches Ergebniß des Vernunftgeſetzes erſcheinen, wenn dieſes ſo lautete: du ſollſt dir deine Freiheit ſichern, Eigenthum behaupten! hiermit würde es wirklich eine Nothwendigkeit auflegen. Allein ſo lautet das Rechtsgeſetz nicht, und wenn es ſo lautete, ſo beſtänden nur Pflichten, keine Rechte.

In alle dieſe Schwierigkeiten kam das Naturrecht nothwendig durch die Beſchaffenheit ſeines Princips. Aus der Vernunft kann ſich nicht Verſchiedenartiges, freiwillig gegen einander Abgegränztes ergeben. Vernunft kann kein gegen ſie ſelbſtſtändiges Produkt erzeugen. Der Menſch, iſolirt denkend, iſt nur zu iſolirten Handlungen aufgefordert, kein Zuſtand, in den er zugleich mit Mehreren gehörte, kann ſich ihm als Vorſchrift oder Sanktion kund geben. — Man halte daher die hier aufgedeckten Schwierigkeiten und Widerſprüche nicht für überflüſſige Subtilität. Subtilität iſt ja überhaupt nur das Bemühen, die Reſultate durch eine ſolche Folgerung zu erhalten, welche die Merkmale des Begriffs allein ſtrenge feſthält und nichts ſich gefallen läßt und hereinzieht, was die lebendige Wirklichkeit aus der Sache bildet. Und worin beſteht die abſtrakte Philoſophie anders als in dieſem Bemühen? Ihr Weſen iſt alſo Subtilität, und zu unterſuchen, wohin man mit dieſer gelangt, iſt der einzige Weg, ſie einzuſehen und zu würdigen. Sie hätte gewonnenes Spiel, wenn man die Anforderungen, die ſie überhaupt aufſtellt und durchzuführen behauptet, nicht auch im Werke

*) So erklärt es auch auf das beſtimmteſte Feuerbach l. c. p. 147. 148.

ſelbſt an ſie machte und ſie ſtrenge darauf verwieſe. Sie will es auch nicht anders. Denn alles das, wozu jene Subtilität nöthigt, iſt, wie gezeigt worden, von den hervorragenden Intelligenzen der Richtung wirklich anerkannt und der wiſſenſchaftliche Fortſchritt danach eingerichtet worden. Es bewährt ſich hier, was oben behauptet wurde: der geſchichtliche Verlauf ſelbſt bildet das Gericht.

Drittes Kapitel.

Die Rechtslehre.

(Naturrecht im ſpätern Sinne.)

Die Gleichheit. — Die Deduktion des Naturrechts aus dem Begriffe der Freiheit. — Begriff des Urrechts und ſeine Geſchichte. — Negativer Charakter des Naturrechts. — Verhältniß des Naturrechts zum römiſchen Rechte. —

Man kann die Logik das Herz der neuern Philoſophie nennen, das ihre Pulſe ausſendet und wieder in ſich zurückſchlingt; das Naturrecht aber ihr Angeſicht, in welchem die Seele ſich ſpiegelt. Denn Freiheit der Menſchen, die geheime Triebfeder in allen ihren Beſtrebungen, zeigt ſich hier auch als ausgeſprochenes Princip.

Iſt die Freiheit aus dem Begriffe des Menſchen gefolgert, ſo muß ſie für jeden in gleichem Maaße ſich ergeben. Und iſt dieſe Freiheit das ausſchließende Ziel aller Zwangsgeſetze, ſo iſt nichts, was die Gleichheit aufheben könnte. Zur Ungleichheit des Rechts gelangt die Ethik, die von dem Ziel der Verhältniſſe ausgeht. Soll ein Stand der Ehre, ein Repräſentant der göttlichen Majeſtät beſtehen, ſo muß jenem ein Vorzug der Geburt, dieſem Heiligkeit und Unverletzlichkeit zugeſtanden werden. Die Beſtimmung der Familie weiſt dem Manne eine andere

rechtliche Stellung an als der Frau. Ungleichheit des Rechts würde auch das Ideal des Menſchen *fordern*, jene höchſte Beſchaffenheit ſeines Weſens, zu der er beſtimmt iſt. Die größere Annäherung an ſie müßte größere Freiheit und Berechtigung erzeugen. Aber der *Begriff* des Menſchen iſt bei allen und in jedem Verhältniſſe vorhanden. Darum iſt völlige Rechtsgleichheit die Anforderung des Vernunftrechts, ſie wird von ſämmtlichen Naturrechtslehrern, von den älteſten wie von den neueſten, gemacht. Folgerichtig durchgeführt verbietet ſie Vorzüge der Geburt, Majeſtätsrechte, wenigſtens unwiderrufliche, Rückſicht auf die Individualität, ſey es als Bevormundung oder als Anerkennung des Ideals. Sie führte dahin, den Frauen gleichen Antheil an der Staatsverwaltung zu geſtatten, wie den Männern, und ſelbſt Kinder im Alter des Denkens, bei welchem alſo der Begriff des Menſchen beſteht, müßten das Recht haben, nicht bevormundet zu werden, und gleiche Stellung mit den übrigen zu erhalten. Der Platoniſche Grundſatz: „jedem die Stellung, wozu ihn Natur angewieſen!“ und dieſer: „jedem die gleiche!“ ſind der äußerſte Gegenſatz.

Die Freiheit als Princip des Naturrechts iſt aber zunächſt ohne Inhalt, d. i. ohne beſtimmten Gegenſtand und ohne Schranke. Das Naturgemäße wäre, daß jedes Recht zuerſt durch ſeinen Gegenſtand beſtimmt werde und daraus ſich die Schranke ergebe. Hier muß die Beſtimmung umgekehrt vor ſich gehen. Denn der Gegenſtand kann aus jener leeren Freiheit nicht gefunden werden: wohl aber die Schranke an der gleichen Freiheit der übrigen. Aus dieſer Schranke ſind daher die beſtimmten Gegenſtände der Rechte abzuleiten, wenn ſie anders bloß nach der Vernunft abgeleitet werden ſollen. Es werden die verſchiedenen Gegenſtände der Erfahrung, als Unterſatz, unter den Begriff der gleichen Freiheit aller, als Oberſatz,

geſtellt, und die Konkluſion muß die beſtimmten Rechte und Inſtitute ergeben. Dieſes auszuführen iſt eben die Thätigkeit des Naturrechts. — Unter den Gegenſtänden, welche ſubſumirt werden, ſcheiden ſich aber ſogleich zwei Klaſſen durch ihre generiſche Verſchiedenheit. Es giebt nemlich ſolche Gegenſtände, in deren Beſitz der Menſch ſchon mit ſeinem Daſeyn ſich befindet, z. B. das eigne Leben, die eignen Gedanken, der Gebrauch der Glieder u. ſ. w., und ſolche, mit denen er erſt in verſchiedener Weiſe in Berührung tritt, ſich mit ihnen verbindet und wieder von ihnen trennt, oder die doch nicht bei jedem Menſchen gedacht werden müſſen. Das iſt die Unterſcheidung der angeborenen und erworbenen Rechte (jura connata und acquisita). Auf ſie führt ſchon das verſchiedene Verhältniß bei der Deduktion. Man braucht nur das Daſeyn des Menſchen zu analyſiren, um die jura connata zu erhalten, und erhält ſie dann auch als beſtimmte. Ich habe ein Recht auf dieſe, d. i. meine Glieder u. ſ. w. Für die jura acquisita aber müſſen Gegenſtände außer dem Menſchen und müſſen Vorgänge ſubſumirt werden, und dann erhält man ſie nur als abſtrakte, z. B. Rechte über Sachen, erſt das Faktiſche entſcheidet über welche. Es ſtellt ſich aber auch ſogleich die Relevanz des Unterſchiedes in den Folgen dar. Nach der poſtulirten Gleichheit müſſen die angeborenen Rechte dem Einen wie dem Andern in gleicher Weiſe zukommen, während es ſich bei den erworbenen eben erſt fragt, inwieweit durch den Vorgang, welcher zu ihnen führt, jene urſprüngliche Gleichheit aufgehoben werden darf, und inwieweit ſie im beſtimmten Falle aufgehoben iſt — daraus die Folge für die Veräußerlichkeit und für die Beweislaſt. Deßwegen haben ſchon die älteſten Schriftſteller die Unterſcheidung der angeborenen und erworbenen Rechte. Pufendorfs Unterſcheidung der obligatio connata und adventitia iſt mit ihr völlig daſſelbe;

denn zu der erſten rechnet er die „obligatio omnium hominum adversus quoslibet homines qua tales, per quam invicem jus naturae usurpare socialemque vitam agere debent*)". Doch iſt bei Thomaſius die Beſtimmung noch ungenau. Jura connata ſind ihm diejenigen, welche man ohne consensus des Obligirten hat, ſo daß auch die patria potestas darunter gehört**). Näher kommt Wolf: „jus connatum homini ita cohaeret, ut ipsi auferri non possit***)". In ſeiner ganzen Schärfe faßt Hoffbauer†) den Unterſchied. Er ſondert von den angeborenen Rechten nicht bloß die, welche den Vorgang des Vertrags, ſondern alle, die überhaupt einen beſtimmten Vorgang voraus ſetzen. Dieß iſt denn der allgemein leitende, wenn auch nicht überall klar erkannte Begriff. Allein Kant hob ſcheinbar dieſen Begriff wieder auf. Die Frühern nemlich handelten die natürliche Gleichheit der Menſchen und die jura connata ganz abgeſondert von einander ab. Kant, ſyſtematiſch durchgreifend, ſucht ihren Zuſammenhang; er findet ihn aber darin, daß er beide für einen und denſelben Begriff erklärt. So läugnet er die Mehrheit der angeborenen Rechte und führt ſie alle auf das eine zurück, welches kein anderes iſt, als jene urſprünglich gleiche inhaltloſe Freiheit ſelbſt, nach Kants Definition: das Recht nicht bloßes Mittel des Andern zu ſeyn. Von nun an tritt an die Stelle der jura connata der Begriff des Urrechts. Kant muß aber doch einräumen, daß mit jenem Freiheitsbegriffe die einzelnen angeborenen Rechte, z. B. das Recht auf guten Namen, keineswegs unmittelbar ausgeſprochen, ſondern erſt logiſch zu deduciren ſind, und daß dieſe Deduktion doch auch wieder andrer Art iſt

*) Pufendorf Elementa jur. nat. l. I, defin. 12. §. 1.
**) Thomas. jur. div. l. I, c. 1. §. 80 ff.
***) Wolf jus. nat. l. I, c. 3. §. 74.
†) Hoffb. l. c. S. 122 ff.

als die des Eigenthums, der Verträge u. ſ. w., und dieſer Unterſchied ſich in der Beweislaſt wirkſam zeige. So hat er zwar den Worten nach die jura connata verbannt; aber nicht der That nach. Sondern es iſt nun der leere Freiheitsbegriff, das Urrecht, der Mittelpunkt des Naturrechts, aus welchem denn zuerſt das unmittelbar in ihm Enthaltene und ſodann erſt das noch andrer Vorgänge Bedürftige hervorgeht*). Indem das Daſeyn des Menſchen analyſirt wird, ergeben ſich die Rechte auf das eigne Leben, die Glieder, den guten Ruf, die Möglichkeit des Erwerbs. Sodann indem die Gegenſtände außer ihm ſubſumirt werden, die Rechte auf Sachen, auf Handlungen Anderer und zwar entweder vorübergehend oder in dauernden Verhältniſſen. Dieß iſt das Syſtem des Naturrechts.

Der abſtrakte Charakter ſtellt ſich auf ſolche Weiſe im Naturrechte völlig ſo, wie in der Philoſophie überhaupt dar. In beiden iſt alles nur die logiſch nothwendige Folge eines Grundbegriffs. Dieſer Grundbegriff, von dem nicht mehr abſtrahirt werden kann, Subſtanz, iſt in der Philoſophie das leere Seyn, in der Ethik iſt es der Begriff des denkenden Weſens. Dieſer wird nun ſelbſt wieder der Grundbegriff der philoſophiſchen Rechtslehre, ſo daß alle einzelnen Rechte und Inſtitute nur als ſeine Affektionen erſcheinen. Das Naturrecht trägt daher auch wie die abſtrakte Philoſophie im Ganzen den negativen Charakter. Wie die Subſtanz des Spinoza oder Hegels das iſt, was nicht weggedacht werden kann, das reine Seyn ohne Inhalt, bloßes Nichtnichtſeyn, ſo iſt auch die hier zu Grunde gelegte Freiheit nicht poſitive Macht (ähnlich der Freiheit Gottes die Welt zu ſchaffen, der Freiheit der Platoniſchen Weiſen den Staat zu regieren), ſondern ohne

*) Kant metaph. Anfangsgr. d. Rechtsl. 2. Ausg. S. XLV.

Inhalt, nur dasjenige, mit deſſen Abſeyn der Begriff der Freiheit nicht mehr beſteht — das Nicht-Mittel-ſeyn, Nicht-Unperſon, Nicht-Sklave-ſeyn. In gleicher Weiſe iſt auch die Entwickelung aus dieſem Begriffe eine negative, d. i. eine bloß logiſche. Es darf nemlich kein Recht, kein Inſtitut ſich ergeben, das erſt hervorgebracht zu jenem leeren Freiheitsbegriffe als ein Neues hinzuträte, ſondern nur ſolche, von denen ſich nachweiſen läßt, daß, wenn er ausgeſprochen iſt, auch ihr Nichtdaſeyn unmöglich wird.

Die Verwandtſchaft des Naturrechts mit dem Römiſchen iſt allgemein anerkannt, und ſchon daraus klar, daß die römiſchen Inſtitute, wie es wirklich geſchah, in die naturrechtlichen Lehrbücher aufgenommen werden konnten. Zur Beleuchtung des Naturrechts möchte daher nichts förderlicher ſeyn, als ſeine Uebereinſtimmung und ſeine Verſchiedenheit zu dem römiſchen Rechte ſcharf zu bezeichnen, und den Grund von beiden zu zeigen.

Das römiſche Recht erkennt wie das Naturrecht ein Recht des Individuums unabhängig von jeder göttlichen Anforderung über ihm. Wo aber immer der Menſch ſich in irgend einer Beziehung von dem Zuſammenhange losreißt, in den er geſchaffen worden, da entſteht ein Mangel an Bildungstrieb und Bildungskraft und damit der abſtrakte Charakter. Bei den alten Germanen, obwohl ſie an Unabhängigkeit und Liebe derſelben die Römer überragten, war dennoch jedes Recht zugleich von der Pflicht durchdrungen; die Ehre — vielleicht nur ein andrer Ausdruck für Freiheit — die ihr Leben beſeelt, iſt nicht bloß unantaſtbares Gut, ſondern auch eine heilige Macht, die zu jeder That eben ſo ſehr auffordert, als ſie zu ihr bevollmächtigt. Deßwegen befindet ſich die germaniſche Rechtsanſicht immer in der Totalität des Lebens, jede Befugniß entſteht, bildet ſich fort, ändert ſich mit den mannigfachen Beziehungen, die um ſie herum leidend und thätig an

ſie rühren, und wird unausgeſetzt zugleich mit ihnen beurtheilt. Es entſtehen durch die Wechſeldurchdringung mit ihnen immer neue Arten der Anwendung, die keineswegs ſchon urſprünglich mit ihrem bloßen Daſeyn bezeichnet waren; das römiſche Recht dagegen, da es jede Befugniß iſolirt faßt, hat eben damit von allen lebendigen Verhältniſſen abſtrahirt und kann nur das erhalten, was unabänderlich mit ihrem Begriff gegeben iſt. Darin beſteht das abſtrakte Fortſchließen der Römer von den vorhandenen Rechten und den Geſetzen, welche deren Inhalt bezeichnen. Mit der Leere des Lebens iſt der logiſche Charakter überall von ſelbſt eingetreten; denn er iſt nicht etwas erſt zu Erwartendes, ſondern nur was immer noch übrig ſeyn muß. Wenn die Kraft, die Neues bildet, zurückweicht, ſo bleibt alles, wie es iſt und in einem unverrückbaren Begriff gebannt feſtſteht. So weit ſind das römiſche Recht und das Naturrecht übereinſtimmend. Allein das römiſche Recht faßt nur die ſchon vorhandene Befugniß iſolirt auf. Sein abſtraktes Fortſchließen beginnt alſo erſt von gegebenen Rechten und Geſetzen. Dieſe ſelbſt aber — die Baſis der Folgerung — ſind ihm aus der Totalität des Bewußtſeyns und der Verhältniſſe der Nation hervorgegangen, Religion, Patriotismus, Familie, Nahrungsweiſe, dieſe lebendigen Urſachen haben ſie beſtimmt, die ihrer Natur nach etwas Poſitives wirken, etwas, was ſie nicht ſelbſt ſchon ſind, erzeugen müſſen. So hat es eine Mannigfaltigkeit von Rechten und Geſetzen, deren jedes ſein eignes Daſeyn hat, die in keinem Begriffe — man mag unterlegen, welchen man will — enthalten ſind. Es iſt ein poſitives Recht. Dagegen das Naturrecht iſolirt den Menſchen gleich von vorn herein. Was ſich hier ergiebt, iſt ſchon abſtrakt entſtanden. Der Urſprung der Rechte und Rechtsbeſtimmungen iſt der leere Begriff der Freiheit, und es darf ſchon zu dieſem Grundbegriffe nicht

Neues hinzukommen. Nicht bloß die Anwendung, ſondern die Erzeugung ſelbſt trägt den Lebensmangel. — In Rom konnte neben der perſönlichen Berechtigung und im Einklange mit ihr auch ein ſelbſtſtändiges Recht des Staates, eine Anerkennung des Oeffentlichen, vom Menſchen nicht abhängiger Zuſtände, beſtehen. Denn der Rechtszuſtand hat dort eine lebendige Quelle. Das Naturrecht ſucht logiſche Einheit, es kann nur einen Begriff zur Baſis haben. Da es einmal vom Rechte des Individuums ausging, ſchließt ſeine Folgerung das des Staates aus, und es duldet keine Zwangspflicht, die nicht aus der Freiheit der Einzelnen hervorgeht. Endlich iſt, wie oben auseinandergeſetzt worden*), aller logiſche Zuſammenhang zeitlos. Was Vernunft fordert, enthält ſie ohne allen Vorgang, und was ſich auf einen Vorgang gründet, das folgt nicht aus ihr. Rechte, die durch Geſchichte entſtanden ſind und ſie vorausſetzen, ſind nicht die logiſch nothwendigen. Das römiſche Recht erkennt die reelle Wirkungsart der That und Begebenheit an, es abſtrahirt nicht von Zeit und Geſchichte. Sondern was dieſe einem jeden beſchieden hat nach den beſtimmten Satzungen in der beſtimmten Zeit, das eben iſt ſein unantaſtbares Recht (jus quaesitum) und wird ihm heilig gehalten. So erklärt es ſich, wie die Nation bei gleichen Tugenden und Mängeln dennoch in ihren zwei Ständen ſo entgegengeſetzte Handlungsweiſe zeigt, in den Patriziern rückſichtslos leidenſchaftliche Verfolgung ihrer Prärogative, in den Plebejern beiſpielloſe Mäßigung, während ſie empörende Härte erdulden. Es iſt die in den Augen der Nation anerkannte Heiligkeit jedes erworbenen, d. i. in der Geſchichte entſtandenen Rechts. In dem ganzen Kampfe erſcheint dadurch der höhere Stand als der, welcher das Seinige ſchützt, und dem daher der Gebrauch jedes Mittels

*) S. III. Buch I. Abſchn.

nicht verargt wird; der untere hingegen als der, welcher es ohne Fug angreift. Und es ist gewiß nicht Befangenheit oder Unkunde des Livius, wenn er den Kampf in diesem Charakter auffaßt, sich als Römer auf die patrizische Seite neigt, und in den Reden sogar ausgezeichneter Plebejer die Unternehmungen dieses Standes als Aufruhr und Widerrechtlichkeit bezeichnen läßt. Die eigenthümlich römische Gesinnung hält alles Erworbene für unverletzlich, gleichviel zu welchen Resultaten es führt, wie sein Gebrauch sich zur Menschlichkeit verhält, und endlich ohne alle Rücksicht darauf, was bestehen würde, wenn man sich die Vorgänge, durch die es erworben worden, hinwegdenkt, da es doch denkbar ist, daß sie unterblieben wären. Ganz im Gegentheile führt jene logische Ableitung der Rechte zur Nichtachtung und Zerstörung alles Erworbenen. In jedem Augenblicke fordert Vernunft aufs neue — denn sie fordert es unaufhörlich — daß die Begebenheiten ignorirt, das Wahre aus ihr allein gefunden, und daher alles, was sich außerdem gebildet, vernichtet werde. Dieß ist der Trieb des Raisonnements, welches in der neuesten Zeit alle Standes- und Gewerbsprärogative aufhob, um den ewigen, d. i. zeit- und thatlosen Zustand der Vernunft herzustellen. Zu der Nichtachtung des damals vorhandenen Zustandes hat ohne Zweifel in ihm selbst eine nachdrückliche Aufforderung gelegen. Das aber bedachte man nicht, da man nur logisch Nothwendiges bestehen lassen wollte, daß das Leben, eben weil es Leben ist, nicht ohne Geschichte und Aenderung ist, und um jenes Ziel zu erreichen, jeder Moment den Akt der Zerstörung wiederholen müßte. Das Princip der Freiheit, bloß logisch entwickelt, dient also keineswegs dazu, die Rechte der lebendigen Menschen zu sichern, sondern umgekehrt, es hebt sie auf, damit bloß Konsequenz bestehe.

Die besondere Eigenthümlichkeit des römischen Rechts zu

bezeichnen, durch welche es jede Befugniß noch mehr iſolirt als ſelbſt die naturrechtliche Deduktion, muß auf einen andern Ort verſpart werden *).

Viertes Kapitel.

Die einzelnen Inſtitute des Naturrechts.

Die beiden widerſtreitenden Principien der Vernunftphiloſophie und ihre Durchführung durch alle Lehren des Naturrechts: Kontroverſe über die angeborenen Rechte — über das Eigenthum — über die Verbindlichkeit der Verträge — über den Inhalt der Verträge, Ausſcheidung der veräußerlichen und unveräußerlichen Rechte — über den Staat. — Anfängliche und ſpätere Stellung des Naturrechts zum poſitiven Rechte. — Untreue des Naturrechts gegen ſeine geforderte Methode.

Das reelle Daſeyn des Philoſophirenden und das Denkgeſetz wurden oben als die beiden nothwendigen Principien der Vernunftphiloſophie bezeichnet, und zugleich ihr Widerſtreit in der Produktionsweiſe hervorgehoben **). Die allgemeine Entwickelung des Naturrechts hat nun nur dieſe Principien und daher auch ihren Widerſpruch enthalten. Durch ihn kam es, daß Recht und Rechtsgeſetz nicht in Verbindung gebracht werden konnten, daß das Naturrecht Freiheit des Menſchen zur Grundlage macht, und dennoch erworbene Rechte nicht anerkennt. Die Geneſis der einzelnen Inſtitute iſt nun gleichfalls nichts Anderes, als eine Wiederkehr derſelben Schwierigkeit, deſſelben gegenſeitigen Aufhebens, wenn man das eine oder das andre befolgt. Das ausſchließliche Princip der Rechtsgeſetze ſoll die Freiheit ſeyn. Faßt man ſie als die reelle Freiheit, ſo iſt recht, was ſie *thut*; faßt man ſie als den Begriff der Freiheit, ſo iſt recht, was ſie *iſt* (in beiden Fällen die Beeinträchtigung Andrer ausgenommen).

*) S. den Anhang zu Band II. Abth. I. S. 509.

**) S. oben III. Buch I. Abſchn.

Nach jener reellen Wirkungsart ergiebt sich aus ihr eine Veränderung des anfänglichen Zustandes, die bis zum völlig entgegengesetzten, wo sie sich selbst aufgegeben hat, fortgehen kann und gar keine Schranke duldet. Nach dieser ist gar keine Veränderung möglich. Der Zustand ist nothwendig gegeben, und die Freiheit hat nicht die Freiheit, indem sie sich irgendwo selbst einschränkte, etwas gegen die logische Folgerung zu bewirken. Denn die Wirkungsart der Freiheit und die logische Folgerung sind sich eben darin entgegengesetzt, daß diese immer nur setzt, was sie schon ist, jene etwas Anderes hervorbringen kann. — Deßwegen findet man im Naturrecht über jedes Institut zwei entgegengesetzte Meinungen, von denen immer die eine sich auf jenes, die andere auf dieses Princip unbewußt gründet, und die niemals zur definitiven Entscheidung gelangen können.

Von den angeborenen Rechten, dem Rechte auf Leben, Glieder, Ehre, der Erwerbmöglichkeit fordert logische Deduktion unmittelbar aus dem Begriffe des Menschen, daß sie da seyen. Sonach sind sie immer nothwendig, und es ist gegen die Vernunft, wenn sie in irgend einem Augenblicke nicht bestehen. Dann kann es nicht vom Belieben abhängen, sie aufzugeben. Sind aber Leben, guter Ruf wirklich meine Rechte, Sache meiner Freiheit, so muß ich sie behalten und nicht behalten, ihnen auch entsagen können, wenn ich will. So räumt Fichte*) ein, daß man selbst seine Gedankenfreiheit rechtlich veräußern könnte, wenn dieses nur faktisch möglich wäre. Nach dieser Folgerung ist der Mord eines Menschen, der ihn selbst fordert, keine Rechtsverletzung, volenti non fit injuria. Nach jener ist er eine solche; denn es ist zwar nichts gegen das, was dieser

*) Fichte in der anonym erschienenen Schrift: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. 2. Ausg. I. Theil. S. 228.

Freie wollte, wohl aber gegen das, was aus dem Begriffe ſeiner Freiheit folgt, gehandelt. Daher bekennt ſich ein und derſelbe Schriftſteller, und nicht einer zweiten Ranges, zuerſt zu der einen, ſodann zu der andern Meinung*).

Der Konſequenz aus der gleichen Freiheit würde arithmetiſch gleiche Zutheilung der Objekte, Gütergemeinſchaft, abwechſelnder Gebrauch, entſprechen. Das widerſpricht aber der lebendigen Freiheit. Dieſe läßt ſich die Objekte nicht ohne ihren Willen zutheilen, ſie muß ſelbſt die Urſache des Beſitzes ſeyn, hat ſie dieſelben aber gewollt und ergriffen, ſo will ſie ausſchließlich über ſie herrſchen; denn ſie muß ihrer Natur nach etwas bewirken können, und kann das nicht bei einer Gemeinſchaft jener Art. Ihr entſpricht Eigenthum und ſein urſprünglicher Erwerb durch Beſitzergreifung, ſein abgeleiteter durch Uebertragung. Nun kommt es aber, daß der Rechtszuſtand durch Vorgänge, die geſchehen und unterbleiben konnten, beſtimmt wird. Dem einen Menſchen werden durch die That des andern, die er nicht verhindern konnte, die Objekte entzogen, und es entſteht, wenn auch bei urſprünglich und dem Gedanken nach gleicher Möglichkeit der Herrſchaft über die Außenwelt, doch wirklich und in dem beſtimmten Fall eine Ungleichheit. Im römiſchen Recht iſt dieß völlig übereinſtimmend, denn es erkennt die Thaten des freien Menſchen als das Beſtimmende des Rechtszuſtandes; das Naturrecht aber nur die logiſchen Folgen aus dem Begriffe ſeiner Freiheit, und ein Zuſtand, der nicht bewirkt werden mußte, iſt nicht logiſch nothwendig. Die Geſchichte der philoſophiſchen Lehre vom Eigenthum zeigt denn auch das ewige Schwanken zwiſchen dieſem Dilemma. Nach Grotius folgt aus der Vernunft eine ſolche Gemeinſchaft

*) Feuerbach Reviſion ꝛc. 2. Thl. S. XXIX und Lehrbuch I. Ausg. §. 40. Anm.

der Menschen an allen Sachen, wie sie jetzt noch an öffentlichen Plätzen, z. B. dem Theater, besteht. Keiner kann über ein bestimmtes Objekt ein dauerndes Vorrecht vor dem andern erlangen, sondern nur im faktischen Besitze nicht gestört zu werden, hat er ein Recht, vermöge seiner Persönlichkeit, nicht vermöge eines Rechts an der Sache, und nur so lange und so weit als dieses faktische Verhältniß reicht*). Pufendorf, dem Neuere hierin folgen, mißversteht Grotius, wenn er ihm den Gedanken einer positiven Gütergemeinschaft unterlegt. Die eigne Meinung des Pufendorf ist nur darin von jener verschieden, daß er selbst diesen Anspruch auf Ungestörtheit des faktischen Zustandes läugnet: wenn Einer Früchte gesammelt habe, dürfe der Andere sie ihm wieder entreißen**). Indem Thomasius letzteres verwirft als ein von Pufendorf selbst widerlegtes „jus Hobbesianum", ist er also wieder zur Ansicht des Grotius zurückgekehrt***). Später aber scheint er eine positive Gütergemeinschaft als das Vernünftige zu betrachten†). Entschieden ist dieß der Fall bei Nettelbladt††). Darin aber stimmten alle Pfleger des Naturrechts vor Kant überein, daß unmittelbar aus der Vernunft Gemeinschaft aller Sachen (communio primaeva), sey es nun in was immer für einer Art, folge, und die Möglichkeit, daß gesondertes Eigenthum durch Occupation entstehe, ihren Rechtsgrund nur in einer ausdrücklichen oder stillschweigenden vertragsmäßigen Festsetzung haben könne. Selbst nach Thomasius räth zwar Vernunft die Occupation; aber nicht so praecise und distincte, daß nicht noch

*) Grotius l. II, c. 2. §. 2.

**) Puf. jur. natur. l. IV, c. IV. §. 3.

***) Thomas. jur. div. l. II, c. 10.

†) Thomas. fundam. eodem.

††) Nettelbladt jurispr. nat. §. 255 ff.

ein pactum dazu vonnöthen wäre. Erſt Kant geht den entgegengeſetzten Weg und läßt durch die willkürliche Handlung des Menſchen es bewirken, daß Sachen dauernd an ſeine Rechtsſphäre geknüpft werden. Ihm folgen die Späteren. Fichte, Fries rechtfertigen zwar wieder, wie die Früheren, das Inſtitut des Eigenthums allein aus der Uebereinkunft der Menſchen; allein ſie kommen dazu aus einem ganz andern Standpunkte. Ob und warum Verträge hinreichen, Eigenthum zu übertragen, oder das Inſtitut ſelbſt vernünftig zu machen, gehört nicht in die Lehre des Eigenthums. Hier war es nur darum zu thun, ob es der freien That des Einzelnen, der Zueignung eingeräumt werde, die Gleichheit, welche unmittelbar im Freiheitsbegriffe liegt, aufzuheben.

Um dieſelben Angeln dreht ſich die Kontroverſe, welche vielleicht die wichtigſte des Naturrechts genannt werden kann, obwohl ſie erſt in der ſpätern Zeit ſo allgemein Gegenſtand der Bearbeitung wurde, nemlich die über die Verbindlichkeit der Verträge. Alle Einwürfe gegen dieſelbe ſind darauf gegründet, daß man keinen geſchichtlichen, durch Handeln bewirkten Zuſammenhang zwiſchen dem Momente der Zuſtimmung und dem der Leiſtung annimmt, ſondern nach dem Charakter der Abſtraktion jeden iſolirt an dem Begriffe der Freiheit mißt. Daß ich jetzt muß, weil ich ehemals wollte, läßt ſich ſo nicht herausbringen. Damals durfte ich lügen nach dem Rechtsgeſetze, und jetzt, d. h. zeitlos, liegt in meiner Freiheit das Nicht-müſſen. Die Erzwingbarkeit der Vertragspflicht iſt daher gegen die Vernunft. Die Verbindlichkeit aus Verträgen iſt für den Einzelnen, was die Rechtsungleichheit fürs Ganze. Die Thaten der Nation, ſelbſt die abſichtlichen, von geſtern können nicht bewirken, daß heute ein Zuſtand beſtehe, der nicht ſchon abgeſehen von allen Thaten beſtehen müßte. Und wie das Volk

von seiner Geschichte, so kann und muß auch ich von der meinigen, nemlich von dem was ich gestern that und wollte, abstrahiren. Dagegen raisonniren die Vertheidiger der Vertragspflicht von der Betrachtung der lebendigen Person aus. Sie muß handeln, die verschiedenen Zeiten ihres Handelns verbinden, und dadurch für den Rechtszustand etwas bewirken können. Dadurch entsteht aber etwas gegen ihre jetzige Freiheit und sohin auch gegen den Begriff ihrer Freiheit. Dieser Streit über die Verbindlichkeit der Verträge wird in seinem Wesen noch klarer, wo er sich auf die Möglichkeit ihres Inhalts ausdehnt:

Der Vertrag ist das vorherrschende Institut nicht bloß für die Entstehung der Forderungsrechte, sondern für das Naturrecht im Ganzen. In ihm ist alles durch den Willen des Menschen gewirkt, das Recht, die Pflicht, daß sie sind, wie sie sind. Ein System, das durch das Interesse menschlicher Freiheit getrieben wird, kann keinen andern Hebel gebrauchen als den Vertrag. Mit ihm sucht man das Heterogenste, Eigenthümlichste, alles in gleicher Weise zu bewegen. Aus ihm pflegte man selbst die Gültigkeit der Testamente und dadurch mittelbar die Intestat-Erbfolge, als muthmaaßliches Testament, herzuleiten. Wer auch nur eine kurze Zeit von dem Geiste dieser Richtung durchdrungen war — und wer war dieses nicht einmal! — der muß sich erinnern, wie sich einem überall diese Lösung zuerst anbietet. Ist aber der Vertrag selbst ein Akt der Freiheit, so tritt doch gleich mit seiner Vollendung das ihr Entgegengesetzte ein: der frei gehandelt hat, ist nun gebunden. So ist es nur ein Moment im Vertrage, in welchem Freiheit ihr volles Daseyn übt. Wie der Blitz stirbt sie mit ihrer Geburt. Und das Naturrecht hat sich im Vertrage eine gefährliche Hülfe heraufbeschworen. Man benützt ihn, um zu rechtfertigen, was man wünscht; aber bedenkt dabei nicht, daß er dann auch rechtfertige,

was man nicht wünſcht, und daß, wenn er die Macht haben ſoll aufzubauen, er auch die haben muß zu zerſtören. Das Recht der Strafandrohung, des Eigenthums, der väterlichen Gewalt, die Regel: Kauf bricht Miethe — wurden, wenn man ſie nicht unmittelbar aus dem Princip abzuleiten vermochte, durch Vertrag begründet. Dagegen verwarf man unbedingt Zwang zur Sittlichkeit, Adelsprärogative, Steuerfreiheit, Gewerbsbeſchränkung, die ja ihre Vertheidiger durch ſtillſchweigende Uebereinkunft zu begründen auch das Recht haben müßten. Und wo ſoll die Gränze ſeyn, über was nicht mehr vertragen werden darf? Will man, wie die alten germaniſchen Stämme und die ältern Naturrechtslehrer, vertragsmäßige Sklaverei geſtatten? will man die Dauer der Abhängigkeit beſchränken, wie der franzöſiſche Code immerdauernde Vermiethung der Dienſte verbietet, oder den Umfang, und in wie weit? Deßhalb war man in der letzten Periode des Naturrechts, wo alles ſich in ſchleuniger Entwickelung nach ſeinem Ende drängte, vorzüglich mit der Ausſcheidung der veräußerlichen und unveräußerlichen Rechte beſchäftigt. Erworbene Rechte, wie ſie nur durch eine Thatſache entſtehen konnten, auch durch eine Thatſache wieder aufgeben zu laſſen, fand man keinen Anſtand. Die Schwierigkeit zeigte ſich erſt bei den angeborenen Rechten. Es iſt oben bereits nachgewieſen worden, wie jene beiden Principien das eine ihre Veräußerlichkeit, das andere ihre Unveräußerlichkeit fordert, und es hat deßhalb keiner dieſer entgegengeſetzten Behauptungen an Vertheidigern gefehlt. Beide führten aber zu Reſultaten, die man nicht annehmen konnte. — Die Veräußerlichkeit nicht, durch ſie würde zuletzt völlige Sklaverei möglich. Die Unveräußerlichkeit aber auch nicht, weil die angeborenen und erworbenen Rechte in ſo unauflöslichem Verbande ſtehen, daß mit der Unbeweglichkeit der erſtern auch dieſe ihre Biegſamkeit

verlieren würden. Die Möglichkeit z. B. durch ſeine Handlungen zu erwerben, ſich nach eignem Gefallen zu bewegen, wie ſie das Urrecht enthält, muß wenigſtens beziehungsweiſe aufgegeben werden, um nur irgend einen alltäglichen Vertrag einzugehen. Um hier die Gränze zu finden, mußte man denn in der Abſtraktion wieder das angeborene Recht ohne allen beſtimmten Inhalt von dieſem Inhalte abſondern, den letztern in jeder Art für veräußerlich, erſteres allein für unveräußerlich erklären. Konſequent kam man alſo dahin: das Urrecht ſelbſt, d. i. das Nichtſklaveſeyn, kann nicht aufgegeben werden, wohl aber jeder beſtimmte Gebrauch deſſelben, ſo lange nur noch es ſelbſt ſtehen bleibt. So unterſcheidet Hoffbauer, einer der klarſten und ſchärfſten in dieſer Richtung: „ich kann wohl einzelne Rechte aufgeben, die ich als Beſtandtheile meines angebornen Rechts habe; aber mich nicht eines jeden meiner urſprünglichen Rechte ſo abſichtlich begeben, daß mir von demſelben nichts übrig bleibt“ *). Fichte, der in ſeiner anonymen Schrift über die franzöſiſche Revolution eine weitläufige Unterſuchung über die Veräußerlichkeit der Rechte führt, und deſſen Intereſſe hier gerade ihre Unveräußerlichkeit iſt, kommt dennoch zu keinem andern Reſultate als dem eben bezeichneten: die reine Perſönlichkeit iſt unveräußerlich, alles Beſtimmte, in welchem ſie ſich äußert, veräußerlich. So räumt er ein, daß man ſich ſeines Rechts, Verträge zu ſchließen, ganz und gar entäußern, ja ſelbſt, daß man ſich in Sklaverei begeben könne; nur müſſe im letzten Falle noch das Recht, daß der Herr den Sklaven ernähre, als ein Recht übrig bleiben, damit der Begriff der Perſon, das Urrecht zu leben, dadurch erhalten werde. — Auf dieſen, gleichſam mathematiſchen Punkt die Unveräußerlichkeit zurückzuſchieben,

*) L. c. S. 254.

dazu gelangte alſo das Naturrecht ſelbſt, und es glaubt damit jene widerſprechenden Principien in Einklang gebracht zu haben. Allein das iſt auch hiermit nicht erreicht, weil es ſchlechterdings nicht zu erreichen iſt. Entweder es beſteht ein geſchichtlicher Zuſammenhang zwiſchen dem Handeln und ſeinen Folgen — dann iſt auch Sklaverei nicht gegen die Freiheit, wenn ſie nur damals gewollt wurde; denn es geſchieht dem, der jetzt Sklave iſt, ja nur ſein Wille, er iſt alſo nicht als Mittel behandelt. Oder es beſteht kein ſolcher Zuſammenhang, dann läßt es ſich durchaus nicht rechtfertigen, daß irgend ein Vertrag bindet; denn der gezwungen wird, will ja jetzt nicht, er iſt alſo als Mittel behandelt.

Die Löſung dieſer Dialektik iſt dieſe: der Widerſpruch entſteht nur daraus, daß die Freiheit des Menſchen auf einen Begriff gegründet wird. Iſt ſie durch den freien Willen Gottes und als Theil ſeiner beſtimmten ſittlichen Ordnung eingeſetzt, ſo weichen alle Schwierigkeiten: ſie reicht, ſo weit er es wollte, ſie hat ihre Gränze, in wie weit ſie ſich ſelbſt veräußern darf, durch die Beſtimmung, die er ihr gab; innerhalb dieſer Gränze aber hat ſie ihre wahrhaft freie, Aenderung wirkende Bewegung, weil Gott nicht wie Vernunft bloß Nothwendiges hervorbringen kann.

Unter den Verträgen ſelbſt ſpielt die Hauptrolle der Geſellſchaftsvertrag. Durch ihn iſt es möglich, die dauernden Verhältniſſe gegenſeitiger Abhängigkeit (Ehe, älterliches Verhältniß, Staat), die der Freiheit entzogen ſind, aus ihr ſelbſt abzuleiten. „Nullum imperium sine pacto.“ Dieſe Verhältniſſe, ihrer Natur nach den Menſchen durch ihre innewohnende Idee beherrſchend, werden dadurch unter ihn gebracht. Denn alle Geſellſchaft hat nur ein paſſives Objekt und enthält keine Unterwerfung als die gegenſeitig beſtehende und gegenſeitig zu erlaſſende. So hängt das Daſeyn und die Einrichtung der Familie,

des Staats, fortwährend nur von der Willkür der über sie Kontrahirenden ab. Die Gestaltung derselben wird nun auch von der Schranke der Privatverträge — wo eine solche anerkannt wird — beherrscht. So wird dem Staate z. B. das Recht der Todesstrafe abgesprochen, weil Privaten nicht über ihr Leben disponiren können; als wenn sie über ihre Gesundheit, ihre Freiheit willkürlich zu disponiren ein größeres Recht hätten. — Thomasius zeichnet sich darin aus, daß er, noch als Socialist, das Gesellschaftsrecht und die Gewalt in ihm aus dem Ziele dieser Verhältnisse selbst herleitet, den consensus tacitus und praesumtus der andern Naturrechtslehrer verwirft, die väterliche Gewalt unmittelbar auf göttliche Einsetzung gründet. Dafür erklärt er auch in seinem spätern Werke konsequent, daß das Verhältniß zwischen Aeltern und Kindern keine Zwangspflicht enthalte *).

Nach dem Interesse der Richtung muß auch das Wesen des Staats allein in der Befriedigung der einzelnen Menschen bestehen. Er ist eine Anstalt für das Wohl oder die moralische Vollendung oder die Freiheit der Einzelnen. Die Aufgabe war aber auch, ihn logisch aus dem Grundbegriffe abzuleiten: „ohne Staat würde Gewalt oder Meinungsverschiedenheit die Resultate umstürzen, welche aus der gleichen Freiheit aller folgen. Die Freiheit fordert aber Schutz ihrer Resultate, dieser Schutz ist der Staat, folglich ist der Staat im Begriffe der gleichen Freiheit aller enthalten." Das ist die Schlußfolge der Naturrechtslehrer von Anfang bis zuletzt. Erst in der spätern Zeit wird auch versucht, dem Staate die Moralität, die Glückseligkeit als Zweck unterzustellen, gegen das innerste Motiv der Richtung und gegen die Konsequenz. Denn um als Rechtsanstalt gerecht-

*) Thomas. jurispr. div. l. I, c. 1. §. 86. l. III, c. 4. fundam. jur. nat. eod.

fertigt zu ſeyn, darf er allein aus der Freiheit folgen. Der Wille des Einzelnen, daß er geſchützt werde, iſt ſohin das ausſchließliche Ziel des Staates.

Damit iſt aber das leitende Intereſſe noch nicht vollkommen befriedigt. Denn der Staat legt zu dieſem Ziele doch auch Beſchränkungen auf, und ſelbſt der Schutz ſoll nicht aufgedrungen werden. Der Wille des Einzelnen darf daher nicht bloß das ausſchließliche Ziel, er muß auch die einzige Urſache des Staates ſeyn. Der Staat gründet ſich auf *Vertrag*, ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden, wirklichen oder zu ſupponirenden. Dadurch iſt die Anſtalt, deren Macht über den Menſchen augenfällig iſt, und die nicht, wie z. B. die der Kirche, zu vermeiden wäre, ſondern faktiſch gar nicht entbehrt werden kann, wenigſtens in der Theorie auf den Einzelnen zurückgebracht. Und hier ſpricht ſich am entſchiedenſten der Charakter der ganzen Richtung aus: völliges Auflehnen gegen jede gegebene Herrſchaft, Unterwerfung nur unter eine gewählte. Ueber die Begründung des Staats durch Vertrag ſind daher alle bedeutenden Naturrechtslehrer von Anfang bis zu Ende einverſtanden. Selbſt bei Spinoza iſt dieſes wenigſtens die Form, von der er ſich nicht losreißen kann, ſo ſehr auch die Sache ſelbſt ſeinem Charakter der Nothwendigkeit widerſpricht. Das Entſcheidende iſt nemlich bei ihm gar nicht die Einwilligung, ſondern die reelle Entäußerung der Macht; dennoch bezeichnet er dieſe überall als Vertrag.

Daß auch in der Deduktion des Staates jener durchgehende Widerſpruch herrſchen müſſe, iſt einleuchtend. Aus dem *Begriffe* der Freiheit folgt, daß ſie geſchützt werden *muß* — daher Erzwingbarkeit des Staates und eine beſtimmte unabänderliche Geſtalt deſſelben. Die *lebendige* Freiheit hingegen fordert Willkür ſeiner Errichtung (Staatsvertrag) und beliebige Anordnung. Der Widerſpruch iſt von den ältern Schriftſtellern minder

gefühlt, seit Kant setzt er alles in Bewegung; daher die mannigfachen Meinungen, ob der Staatsvertrag ein freiwilliger oder nothwendiger, ob ein sittlich oder rechtlich nothwendiger sey, ob die Pflicht gegen den Staat überhaupt oder nur die gegen den bestimmten Staat sich auf ihn gründe. Auch diese Kontroverse läßt sich natürlich so wenig zu Ende bringen als die oben ausgeführten, und es ist bloß Zufall oder vielmehr das Interesse der Streitenden, welches jedesmal den Ausschlag gab. Daher wurden in verschiedener Beziehung die entgegengesetzten Principien herrschend. Nemlich was die Errichtung betrifft, so ist allgemein die Ansicht adoptirt, welche aus der handelnden Freiheit folgt: der Staat entsteht und besteht rechtlich durch Vertrag; also wenn die Menschen nicht wollen, entsteht und besteht er nicht. Dagegen in der Lehre von der Anordnung und Gestaltung des Staats bekennen sich fast alle zu der Folge aus dem entgegengesetzten Principe: nur die Einrichtungen sind im Staate statthaft, welche der Begriff der Freiheit enthält, und öffentliche Rechtsanstalten, die nicht aus diesem Begriffe folgen, sind ungerecht, wenn gleich die Menschen sie so haben wollten.

Dieß ist der Gang der Entwickelung, den das Naturrecht, wenn auch mit einzelnen Abweichungen und Streitfragen, doch im Ganzen gleichmäßig genommen. Es ist eine Zeitlang noch sowohl mit religiös-gläubiger Vorstellung vermischt*), als die positiven Rechtsinstitute in sich duldend, z. B. das Lehenrecht, bis es zuletzt alles Fremdartige abgestreift hat und sich rein in seinem eigenthümlichen Charakter darstellt. Anfänglich ist es überhaupt nichts weniger als im Widerspruch mit den bestehenden Einrichtungen, die Deduktion hat nur zur Absicht, diese,

*) Dahin gehören auch die Untersuchungen über Sitte und Recht vor dem Sündenfall, über das Reich Christi und des Teufels u. s. w. Mit ihnen beschäftigen sich vor allen Hobbes und Thomasius.

wie ſie wirklich ſind, auch als vernünftig nothwendig zu beweiſen und ſo aus ſich zu ſanktioniren. Es lehnt ſich aber immer mehr gegen dieſelben auf, bis es zuletzt den ganzen vorgefundenen Zuſtand mit Macht anfaßt und umkehrt. Ein Grundſatz, und wohl der wichtigſte, der oben in ſeiner Bildung verfolgt wurde, zeigt dieß deutlich. Nemlich das Princip der Ausſcheidung der Zwangspflichten, welches, nur geſucht um das Beſtehende zu rechtfertigen, zuletzt zum Umſturze deſſelben gebraucht wurde. Selbſt der eigentliche Inhalt, das Urrecht des Menſchen — daß er nicht Sklave ſeyn darf — worauf doch die ganze Entwickelung hinausſtrebt, iſt erſt am Ende derſelben gewonnen. Oldendorp verehrt noch die Sklaverei und deducirt ſie aus dem Gebote: du ſollſt Vater und Mutter ehren! ſich nebenbei auf die Autorität des Ariſtoteles berufend *). Thomaſius fordert nach dem Naturrechte ein milderes Verhältniß, z. B. non invitus alteri vendi poterit servus perpetuus; zählt aber ruhig nebenbei auf, was das poſitive Recht anders verordnet hat **). Wolf hält ſie für gerechtfertigt durch Vertrag und Ueberſchuldung; durch Geburt nur ſo lange, bis dem Herrn die Koſten der Erziehung erſetzt ſind ***); Höpfner bloß durch Vertrag. Erſt die nachfolgende Periode (Montesquieu, Rouſſeau, Kant) verwirft ſie unbedingt.

Sieht man nun zurück, wie die erſte Anforderung — alles bloß logiſch durch Subſumtion paſſiver Gegenſtände unter die ethiſche Regel abzuleiten — befriedigt worden, ſo muß man urtheilen, daß ihr keineswegs Genüge geſchehen. Eigenthum und Forderung zwar konnte man als Gegenſtand ſolcher Subſumtion

*) Oldendorp. introduct. jur. nat. ad leg. IV. Div. Tab.

**) Thom. jurispr. div. l. III, c. 5.

***) Wolf jus nat. §. 959.

betrachten: Sachen unter den Begriff der Freiheit gestellt, seyen Eigenthum u. s. w. Wo es nun aber auf die rechtliche Nothwendigkeit des Staats ankam, war die Deduktion durchaus nicht mehr die logische, sondern zugleich von den Wirkungen abgeleitet. Es wurde hier aus der Erfahrung nicht bloß der Gegenstand der Freiheit hergenommen, sondern die Regel, daß der Staat bestehen solle, selbst gründete sich auf Prämissen derselben, auf die Beobachtung, daß die Menschen ohne größere Gewalt die Rechte nicht achten, daß aber eine solche sie sichert. Schon der Begriff des Staatszwecks, welcher der Deduktion unterliegt, bringt dieses mit sich. Denn nun fragt es sich nicht mehr: was liegt in dem Begriffe der Freiheit, sondern wodurch wird nach den Gesetzen der empirischen Natur das in ihm Liegende erreicht? Was man aber so findet, ist ohne den Charakter logischer Nothwendigkeit. Daß Sachen unter Freiheit subsumirt Eigenthum so ergeben, wie zwei mal zwei vier ist, kann man sich überreden, es widerspricht ihm doch der Form nach nicht. Daß aber das menschliche Treiben den Staat nothwendig mache, entbehrt schon dieser nothwendigen Form. Denn Vernunft versichert mich weder, daß der Staat meine Rechte wirklich zu schützen im Stande seyn werde, noch umgekehrt, daß sie mir ohne ihn verletzt werden, wenn gleich alle Erfahrung bisher für beides sprechen sollte, was doch wirklich nicht ohne Ausnahme ist. Daher hat auch die große Verschiedenheit des Hobbes und der Uebrigen ihren Grund nicht mehr in den ethischen als in den Erfahrungssätzen. Eben so verhält es sich mit den einzelnen Einrichtungen des Staates. Man hat deßwegen gegen die Theorie, welche die Strafe auch wie den Staat als ein Mittel (nemlich als Mittel zur Sicherung) betrachtet, den Einwurf gemacht, ob denn die Strafe dieses immer erreiche, außerdem sey sie nicht vernünftig erprobt. Der Einwurf ist vollkommen gegründet nach den Anforderungen

abſtrakten Verfahrens; er gilt aber mit gleichem Fuge gegen die Deduktion des Staats zum Zwecke der Rechtsſicherung wie gegen die der Strafe. Es wird nemlich in beiden das „continuo ratiocinationis filo deducere" aufgegeben, um die nie ausnahmsloſen, nie logiſch nothwendigen Wirkungen der Erfahrung zum Faden der Folgerung zu machen.

Zu dieſer Untreue gegen ſein Verfahren iſt aber das Naturrecht dadurch genöthigt, daß es zwar die ethiſchen Regeln aus der Vernunft findet, aber doch ihren Stoff aus der Erfahrung entlehnt. Die Außenwelt ſteht nun überall nicht in bloß logiſchem, ſondern in reellem Verbande, und dadurch muß das ethiſche Gebäude ſelbſt afficirt werden. Es lag deßhalb im Naturrechte, wie in der abſtrakten Philoſophie überhaupt der Drang, auch die Verhältniſſe nicht mehr aus der Erfahrung zu borgen, ſondern ſie eben ſo gut als ihre ethiſche Anordnung a priori zu finden. Solches geſchah durch Fichte und Hegel. Bei ihnen iſt denn auch, vorzüglich bei letzterem, der ununterbrochene Faden logiſcher Folgerung durchgeführt. Der Staat und ſeine Einrichtungen ergeben ſich ihm nicht, weil ſie zu einem Ziele nöthig ſind, ſondern weil ſie nach einer reinen Denkregel im Grundbegriffe des Naturrechts, ohne daß etwas außer ihm hinzuzukommen brauchte, enthalten ſind, wie dieſes unten ausführlicher zu zeigen iſt.

Hiermit iſt denn das Naturrecht in ſeinen allgemeinen Umriſſen bezeichnet. Die Beurtheilung deſſelben bleibt ausgeſetzt, bis es in ſeinen verſchiedenen Wegen bei den einzelnen Bearbeitern verfolgt iſt. Nur die innern Widerſprüche mußten hier ſchon hervorgehoben werden, welche Anſtoß ſeiner Entwickelung geworden ſind.

Dritter Abschnitt.

Besondere Ausbildung des Naturrechts in den einzelnen Systemen.

Erstes Kapitel.

Hugo Grotius.

Princip des Rechts. — Begränzung des Rechtsgebiets. — Der Vertrag als Inbegriff des Naturrechts. — Allgemein ethische Bedeutung des Staats, daraus öffentliches Subjekt der Gewalt und öffentlicher Zweck. — Identificirung von Volk und Staat. — Privatrechtlicher Charakter des Staatsvertrags. — Beurtheilung.

Hugo Grotius ist der Urheber des Systems der Rechtsphilophie, das man mit dem Namen „Naturrecht" bezeichnet und das weit über ein Jahrhundert allein Geltung und Pflege hatte, ja für das allein mögliche gehalten ward; denn das, was man während dieser Periode als verschiedene Systeme zu unterscheiden pflegt (socialistisches System, System der Furcht, des äußern Friedens u. s. w.), ist bloß die besondere Art der Durchführung des einen Systems.

Sein Werk über das Recht des Kriegs und Friedens*), in welchem dasselbe niedergelegt ist, hat zur nächsten und eigentlichen Aufgabe das Völkerrecht. Für dieses waren die alten Grundlagen — Lehnrecht, ritterliche Kampfsitte, kirchliche Ordnungen und Temperamente — gewichen, und mußten neue gelegt, ja mußte vorerst der Nachweis gegeben werden, daß auch für die Verhältnisse unter souveränen Staaten und insbesondere den Krieg nicht bloß Vortheil und Gewalt gelte, sondern das Recht. Aber Normen unter souveränen Staaten, für die keine Obergewalt besteht, Gesetze zu geben und zu vollstrecken, setzen den

*) Hugo Grotius de jure belli et pacis, 1625.

Gedanken eines Rechts voraus, das nicht durch poſitive Sanktion, ſondern durch eignes inneres Anſehen gilt. Darum war es für die Aufgabe des Grotius eine nothwendige Vorbereitung, das Recht überhaupt als ein durch die Natur gegebenes (jus naturale), abgeſehen von aller poſitiven Geſetzgebung gültiges darzuthun, und zwar als ein ſolches, das nicht des Nutzens und der Selbſtſucht willen von den Menſchen erfunden und eingeführt iſt, und deßhalb auch je nach Nutzen umgangen werden kann, ſondern das auf einem ethiſchen Grunde ruht, der die Menſchen ſchlechthin bindet. Jene Nutzens- und Klugheitslehre, wie ſie im Alterthum beſonders Karneades vertreten, zu widerlegen, und ein ethiſches Princip des Rechts aufzuſtellen, iſt das Beſtreben der Prolegomena ſeines Werks, mit welchen hauptſächlich die neue Aera der Rechtsphiloſophie beginnt.

Er baut dieſes von ſelbſt ethiſch bindende Recht auf die geſellige Natur oder den geſelligen Trieb des Menſchen (socialis natura, appetitus socialis). Der Menſch habe einen Trieb nach Gemeinſchaft mit den Andern, und zwar nach einer „friedlichen und vernünftig geordneten Gemeinſchaft". Dieſen Drang zur Gemeinſchaft faßt Grotius nicht als bloße phyſiſche Wechſelbedürftigkeit, ſondern weit mehr als ein Wohlwollen für die Andern, gerade im Gegenſatze des bloßen Nutzens. Er iſt ihm die Liebe eines Zuſtandes, in welchem gemeinſame Befriedigung für ſich und Andere erreicht wird. Die geſellige Natur in dieſem Sinne nun iſt ihm das Princip des Rechts. Was aus ihr folgt, iſt Recht der Natur*) (jus naturae), iſt gerecht, iſt geboten, das Gegentheil ungerecht, verboten, und iſt unwandelbar (mutari non

*) „Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali et sociali inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem." Lib. I, cap. 1. §. 10.

potest), ist für alle Zeiten und für alle Völker oberstes Gesetz. Damit hat Grotius ein Princip aufgestellt für ein System des natürlichen Rechts, ein rein ethisches, ohne Rücksicht auf Nutzen (jus non solius utilitatis causa comparatum) und ein rein rationales ohne Rücksicht auf positive Satzung. (Rationalistisch ist es nicht durch diese Unabhängigkeit vom positiven Recht, sondern durch die Quelle, aus der er es schöpft, nemlich der menschlichen Vernunft mit Abstraktion von Gott und der Gottgegebenen Weltordnung, in der er, wie oben gezeigt worden, so weit geht, für dasselbe eine Geltung zu beanspruchen, selbst unter der Voraussetzung, daß es keinen Gott gebe.)

Das Gebiet aber, welches unter diesem Principe steht und durch dasselbe geregelt werden soll, ist nach Grotius' bestimmter Erklärung bloß das Recht im eigentlichen oder strengen Sinne (ejus juris quod proprie tali nomine appellatur). Er schließt daher von demselben aus fürs erste das Recht in „laxerem Sinne", das was wir Moral nennen, nemlich die Beherrschung der Begierden (Furcht und Wollust), als welche nicht durch den Geselligkeitsdrang, sondern durch einen andern Zug der menschlichen Natur, nemlich das Urtheil über den wahren dauernden Werth und Unwerth der Dinge geregelt wird, und fürs andere als einen Theil dieses weitern Rechts die weise Einrichtung (prudens dispensatio) der jedem Menschen oder jedem Staate eigenthümlichen Zustände, mithin die Politik*). Es bleibt deßhalb

*) Dieß ist der unzweifelhafte Sinn von §. 9 und 10 der Proleg. Daß Grotius unter Recht in weiterer Bedeutung die Moral versteht, ergiebt sich aus vielen Stellen, vorzüglich Prolegomena §. 41 und 44, wo es heißt: cum injustitia non aliam naturam habeat, quam alieni usurpationem, nec referat, ex avaritia illa, an ex libidine, an ex ira, an ex imprudente misericordia proveniat. Eben so lib. II, cap. 22. §. 16. Illud quoque sciendum est, si quis quid debet non ex justitia propria, sed ex virtute alia, puta liberalitate, gratia, misericordia, dilectione, id sicut in foro exigi non potest, ita nec armis deposci.

für das Rechtsgebiet (das Gebiet, das unter dem Princip des Geſelligkeitstriebes ſteht) nichts Andres übrig als die Reſpektirung des Mein und Dein, nemlich Eigenthumsanerkennung, Erfüllung der Verträge, Schadenerſatz, und bei Uebertretung deſſen Strafe (alieni abstinentia — promissorum implendorum obligatio — damni culpa dati reparatio et poenae inter homines meritum). Die Deduktion dieſer Rechtsſätze iſt einfach und einleuchtend, ſie ſind unläugbar Bedingung eines friedlichen Zuſammenlebens, und ſie iſt erſchöpfend nach jenem Princip; denn zum bloßen Zwecke des friedlichen Zuſammenlebens bedarf es auch nichts weiter.

Damit iſt denn an ſich bloß die Sphäre des Privatrechts aus dem Princip des Naturrechts abgeleitet. Grotius gelangt aus dieſer erſt mittelbar zum Staate, nemlich durch das Medium des Vertrages. Es ſey Gebot des Naturrechts, Verträge zu halten, weil (zur friedlichen Gemeinſchaft) es irgend eine Art wechſelſeitiger Obligirung unter den Menſchen geben müſſe und keine andere denkbar ſey (fingi potest) als der Vertrag. Nun müſſe aber von denen, die einen Staat bilden (die ſich einem

---

In dieſem Sinne beurtheilt denn auch Grotius die Pflicht der Aeltern, ihre Kinder zu ernähren, als eine ſolche, die nicht dem Recht im ſtrengen, ſondern nur im laxen Sinne (alſo der Moral) angehört: l. II, cap. 7. §. 4. Dieſe ganze Konſtruktion des ethiſchen Gebietes bei Grotius erklärt ſich nur aus der Baſis der ſcholaſtiſchen Bildung, die er vorfand. Was nemlich in dieſer ſubjektiv geſchieden wurde als verſchiedene Tugend, das ſtellt Grotius objektiv als Scheidung von Lebensgebieten auf. Das Gebiet der justitia commutativa iſt es, was er als das Recht im ſtrengern Sinn bezeichnet; als Recht im laxern Sinn ſcheidet er dann aus: die Beherrſchung der Begierden, die nach Thomas Gegenſtand anderer Tugenden aber nicht der justitia iſt, und die weiſe Vertheilung der Güter und Stellungen nach dem innern Werth und Beruf der Perſonen, die nach Thomas Gegenſtand der justitia distributiva iſt. Aber indem er die Scheidung auf die objektiven Lebensgebiete überträgt, wird ſie von ſelbſt zu einer Reinſtellung des Rechtsgebiets gegenüber der Moral und Politik.

„Coetus" angeſchloſſen haben), angenommen werden, daß ſie durch ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden Vertrag verſprochen, entweder der Mehrheit oder dem, welchem die Gewalt übertragen worden, zu gehorchen. Deßwegen iſt auch nach Grotius' Ausſpruch die Verbindlichkeit aus Uebereinkunft (obligatio ex consensu) die „Mutter alles bürgerlichen Rechts". Es gründet ſich nemlich auf ſie die Gewalt, von der das bürgerliche Recht ausgeht*). Ja ſogar in der Sphäre des Mein und Dein leitet er auch wieder die Geltung des geſonderten Eigenthums aus vertragsmäßiger Einführung deſſelben ab**). Es iſt alſo nur der Vertrag, der nach dem Geſetze der Natur unmittelbar bindet, alles Andere iſt aus ihm abgeleitet, und man kann ſagen, daß der ganze Inbegriff der Naturrechtslehre des Grotius, ohne daß er ſich deſſen bewußt wird, nicht Andres iſt, als bloß die Verbindlichkeit der Verträge.

Wie Grotius von einem allgemeinen ethiſchen Grunde des Rechts ausgeht, eben ſo und dieſem Grunde entſprechend ſchreibt er auch dem Staate eine allgemeine ethiſche Bedeutung zu. Der Staat iſt die vollkommene Vereinigung freier Menſchen, durch welche jenes Geſetz der Natur, eine friedliche und geordnete Gemeinſchaft, verwirklicht werden ſoll***). Dieſer allgemein ethiſchen Bedeutung gemäß iſt der Staat, unterſchieden von der Perſon des Fürſten, als menſchliches Gemeinweſen, das Subjekt der öffentlichen Rechtsverhältniſſe und der öffentlichen Gewalt. Es bleibt daher der Staat derſelbe, und es dauern ſeine Rechte und Verbindlichkeiten fort bei allem Wechſel der Herrſcher, der Dynaſtien, ja ſelbſt der Regierungsformen — die Unſterblichkeit

*) Proleg. 15. 16. vergl. auch lib. II, cap. 5. §. 17 und 23.

**) Lib. II, cap. 2. §. 2. no. 5.

***) „Est autem civitas coetus perfectus liberorum hominum, juris fruendi et communis utilitatis causa societas." Lib. I, cap. 1. §. 14.

der Staaten (civitas immortalis) *), und es ſind die Handlungen des Regenten für jeden Nachfolger, auch der nicht ſein Erbe iſt, bindend, ſo es anders Regentenhandlungen (actus regii im Gegenſatze der privati) ſind **). Deßgleichen iſt der Zweck des Staats nach jener allgemeinen ethiſchen Bedeutung deſſelben der gemeinſame Genuß (die wechſelſeitige Anerkennung) der Rechte und der gemeinſame Nutzen. Das öffentliche Wohl iſt deßhalb die oberſte Entſcheidungsnorm (salus publica suprema lex esto), ihm müſſen alle Einzelrechte weichen. Daraus wird namentlich auch das Recht der Enteignung (dominium supereminens) hergeleitet ***).

Bei dieſer ganzen Auffaſſung iſt ihm jedoch Staat ganz daſſelbe mit Volk, mit den vereinigten Menſchen, und das Oeffentliche bedeutet ihm deßhalb auch nur das Allen Gemeinnützliche, nicht das höhere Nothwendige über Allen. Zwar betrachtet er das Volk nur inſofern als Staat, als es von einem Geiſte erfüllt iſt, nemlich eben der vollſtändigen bürgerlichen Lebensgemeinſchaft (vitae civilis consociatio plena), deren erſtes Erzeugniß die oberſte Gewalt iſt †). Aber als eine vom Volk zu unterſcheidende Einheit oder Anſtalt erſcheint ihm der Staat nirgend, was ſich auch darin äußert, daß er civitas, communitas, coetus, populus überall als gleichbedeutende Begriffe gebraucht. Dem zufolge gründet er jene Identität des Staates und Perpetuität ſeiner Rechte und Verbindlichkeiten nicht auf die einheitliche Anſtalt, ſondern darauf, daß es die Rechte und Verbindlichkeiten deſſelben Volkes ſind ††), und vermittelt die Verbindlichkeit

*) Lib. II, cap. 9. §. 8. no. 1—3 und §. 3.

**) Lib. II, cap. 14. §. 1. no. 1 und 2. §. 11. no. 2. §. 12. no. 2.

***) Lib. II, cap. 14. §. 7.

†) Lib. II, cap. 9. §. 3.

††) „Non desinit debere pecuniam populus rege sibi imposito, quam liber debebat, est enim idem populus." Lib. II, cap. 9 cit.

der Regentenhandlungen für den Nachfolger nicht durch den Staat, ſondern durch das Volk, indem dieſes durch die Handlungen des frühern Regenten, als ſeines Repräſentanten, verpflichtet werde und dieſe ſeine Verpflichtung auf den ſpätern Regenten, der die Gewalt von ihm ableitet, ſtillſchweigend übertrage. Dem zufolge iſt ihm aber auch, und darauf liegt das Hauptgewicht, das Volk das Subjekt der oberſten Gewalt (summa potestas). In Freiſtaaten bleibt es das vollſtändig, in monarchiſchen Staaten zwar nicht der Ausübung aber doch dem Rechte nach (imperium in se retinet, quanquam non exercendum a corpore sed a capite). Hier iſt es deßhalb noch das allgemeine Subjekt der Gewalt, während der Fürſt, dem es dieſelbe übertragen, das beſondere wird (subjectum commune und proprium), ähnlich wie der ganze Körper Subjekt des Geſichts bleibt, wenn dieß zunächſt und eigentlich doch nur das Auge iſt. Es fällt deßhalb auch beim Ausſterben der Dynaſtie die Gewalt an das Volk zurück (redit), als von ihm ausgegangen *). — Grotius kommt von dieſer durchgeführten theoretiſchen Volksſouveränität aus dennoch zu keinen praktiſchen Folgerungen gegen das Königthum, im Gegentheil er bekämpft ausdrücklich die damalige revolutionäre Lehre von einer Obergewalt und namentlich Strafgewalt der Völker über ihre Könige. Das rührt daher, daß nach ſeiner Lehre der König zwar die Gewalt immer nur durch Uebertragung des Volks erhält, ſie aber doch dadurch auch wirklich und unwiderruflich erhält, das Volk ſo durch ſeinen eignen Willen und Akt für immer unterworfen bleibt. Er lehrt eine Souveränität des Volkes und eine Souveränität des Königs, aber jene iſt nur potentiell und kann deßhalb dieſer

*) „Nam imperium, quod in rege est ut in capite, in populo manet ut in toto, cujus pars est caput: atque adeo regis familia extincta jus imperandi ad populum redit." Lib. II, cap. 9. §. 8. lib. I, cap. 3. §. 7.

aktuellen nie Eintrag thun*). Dieſe Auffaſſung, durch welche Grotius die natürlichen Folgen ſeiner Grundannahme wieder beſeitigt, iſt aber nur möglich durch eine Unfolgerichtigkeit, einen Mangel an Bewußtheit über ſeinen Standpunkt, womit er überhaupt noch behaftet iſt.

Im Widerſpruch nämlich mit der allgemeinen ethiſchen, darum nothwendigen Bedeutung, die Grotius dem Staate beilegt, faßt er den ſtaatgründenden Vertrag in rein privatrechtlicher Weiſe, als von beliebigem Inhalt, und da er, wie den Staat überhaupt, ſo nothwendig auch die beſtimmte Regierungsform aus Vertrag ableitet, ſo werden denn auch alle Regierungsformen als rechtmäßig erklärt je durch Unterlegung eines ſolchen Vertrags oder ähnlichen Titels, wie namentlich Eroberung, die nach Grotius' Standpunkt doch auch nur als ein (nothwendiger) Vertrag betrachtet werden kann. In dieſem Sinne erkennt er namentlich die Rechtmäßigkeit einer Klaſſe von Staaten, die er auch ſchon mit privatrechtlichen Bezeichnungen als Patrimonialſtaaten von den Uſufruktualſtaaten unterſcheidet, in welchen nemlich der Herrſcher das volle Eigenthum an der Staatsgewalt hat, weil er das Volk entweder durch Krieg bezwungen oder dieſes ſich vertragsmäßig ſo vollſtändig in ſeine Gewalt begeben, daß nichts ausgenommen wurde**). Zwar bedeutet dieſer Begriff des Patrimonialſtaates zunächſt nur die unentziehbare und unbedingte Zuſtändigkeit der Gewalt (darunter auch die Veräußerungsbefugniß)***) und nicht die Unumſchränktheit. Aber nach andern Stellen läßt Grotius eben ſo beſtimmt auch Inhalt, Zweck, Umfang der Staatsgewalt von dem beliebigen Vertrag abhängen. Aehnlich nemlich wie der Menſch aus freiem Willen ſich in Sklaverei

*) Lib. I, cap. 3. §. 8.
**) Lib. I, cap. 3. §. 11.
***) Ebendaſelbſt und lib. II, cap. 6. §. 3.

begeben könne, so könne auch das Volk die Herrschergewalt über sich in welcher Weise es wolle einräumen, denn nicht die Nützlichkeit, sondern nur der Wille entscheide nach dem rechtlichen Gesichtspunkt, und es seyen deßhalb auch Staaten gerechtfertigt, in welchen die Staatsgewalt bloß zum Vortheil des Fürsten und nicht auch des Volkes bestimmt ist, also völlig gleich der Gewalt über Sklaven nach der auch damals herrschenden Aristotelischen Bezeichnung*). Es ist das offenbar eine Inkonsequenz gegen die Auffassung von dem allgemein nothwendigen Wesen des Staates. Liegt der Rechtsgrund für alle Verhältnisse nur in der Befriedigung des menschlichen Verlangens nach einer ruhigen und vernünftig geordneten Gemeinschaft, so kann ein Vertrag nicht rechtsbeständig seyn, daß die öffentliche Gewalt nicht zu diesem Zweck, sondern zum Nutzen des Herrschers gebraucht werden dürfe. Diese Inkonsequenz mußte abgestreift werden, und das führte von den sonstigen Voraussetzungen des Grotius aus auf die Lehre Rousseau's.

Dasselbe nun was für den Staat und die Menschen im Innern des Staates gilt, dasselbe muß auch für die Völker gegenseitig gelten. Auch für diese bestehen Normen durch Uebereinkunft (worunter ohne Zweifel nicht bloß ausdrückliche, sondern auch stillschweigende Uebereinkunft zu verstehen ist), welche nicht den Nutzen des einzelnen Staates, sondern den Nutzen jener großen Einheit der Staaten (magnae illius universitatis) zum Zwecke haben. Danach beruht insbesondere auch der Krieg auf festen Gesetzen. Es sind nur bestimmte Fälle, in denen er rechtmäßig unternommen wird, der bloße Vortheil berechtigt dazu nicht, es sind Regeln und Schranken, nach welchen er geführt werden muß, und es sind selbst Temperamente der Menschlichkeit, daß

*) Lib. I, cap. 3. §. 8. no. 1 u. 2 u. 14.

nicht von allem, was nach Rechtsgrundſätzen erlaubt wäre, wirklich Gebrauch gemacht werden darf. — —

Mit dieſer Ideenkonception hat Grotius für verſchiedene wiſſenſchaftliche Gebiete eine neue Bahn eröffnet. Schon für die Ethik überhaupt hat er den Grund wiſſenſchaftlicher Behandlung gelegt, dadurch daß er für ſie ein ſelbſtſtändiges Gebiet unterſchieden von Religion und eine ſelbſtſtändige Erkenntniß unterſchieden von Offenbarung als ſolcher in Anſpruch nahm; denn wenn er auch hierbei in den Irrthum verfiel, ſie zu dieſem Zweck von Gott ſelbſt völlig abzutrennen, ſo hat er doch das Problem gewonnen, die ſittlichen Gebote nicht als zufälligen göttlichen Auftrag, ſondern in ihrem innern Grund und Weſen zu erkennen *). Noch entſchiedener iſt er der Begründer des „Naturrechts“ als einer ganz neuen vor ihm nicht vorhandenen Wiſſenſchaft. Nicht bloß hat er ein neues Princip für die Rechtsphiloſophie aufgeſtellt, die Geſelligkeitsnatur in ſeinem Sinne, ſondern er hat ihr auch eine neue Begränzung ihres Gegenſtandes gegeben. Er hat zuerſt die eigentliche Sphäre des Rechts, die bis dahin mit den andern vermengt war, ausgeſchieden. Er ſtellt ein Naturrecht (jus naturae) auf, im Unterſchiede von Moral und Politik wie im Unterſchiede von poſitivem Recht. Es ſolle Rechtsgrundſätze geben, die nicht auf poſitive Geſetze ſich gründen, und dennoch nicht bloß wünſchens- und anſtrebenswerthe Grundſätze, ſondern bereits wirklich geltende, rechtlich bindende Grundſätze ſind, die nichts mit der Frage über Angemeſſenheit der Staatsverfaſſung und Staatseinrichtungen zu thun haben, ſondern unter allen Staatsverfaſſungen und Staatseinrichtungen ſchlechthin als unbedingte Rechtsnormen gelten. Eine ſolche Wiſſenſchaft des allgemeinen Rechts, das nicht Moral, nicht Politik, nicht In-

*) S. dieſes Werkes zweiten Band, Buch I. §. 24. u. 28.

begriff bloßer Rechtsideen und nicht positives Recht ist, ist eben der specifische Charakter dieser Disciplin des „Naturrechts", die Grotius gründete und deren ganzen Bau wenigstens in seinem Umrisse bereits mit sicherer Hand vorzeichnete, und auch hier muß ungeachtet der Unhaltbarkeit des Gedankens eines solchen Rechts doch der mächtige Fortschritt anerkannt werden, der darin lag, die Rechtsidee von der politischen Idee zu unterscheiden *). Für Staatslehre und Staatsrecht wurde vorzugsweise durch Grotius der Gesichtspunkt des öffentlichen Gemeinwesens im Gegensatze bloß privater Herrscherberechtigung des Fürsten zur Geltung gebracht, wie dieß bereits an andern Ortes dieses Werkes aufgezeigt worden **). Vor allem Andern aber hat sich Grotius ein Verdienst um das Völkerrecht erworben, das seine nächste Aufgabe war. Seitdem nicht mehr die Kirche eine gemeinsame Ordnung unter den Mächtigen der Erde handhabte, und nicht mehr der Kaiser als höchster Richter über ihre Streitigkeiten anerkannt wurde, galt in Völkerverhältnissen nur der unbedingte Wille der einzelnen Souveräne, und bereits bestand jene Theorie des bloßen Nutzens, welche den europäischen Zustand der unbegränzten Vergrößerungssucht der Höfe in die Hand gab. Da war es denn etwas Großes, auszuführen, wie auch in den Verhältnissen der Völker nicht bloß der Nutzen, sondern das Recht gelte, wie selbst im Kriege nicht die Gesetze schweigen, wie sogar das, was rechtlich zusteht, die Menschlichkeit nicht gestatte. Alle nachfolgenden Pfleger des Naturrechts bis auf Kant überragt Grotius nicht bloß als erster Erfinder, sondern auch in der Ausführung durch Reichthum der Gedanken und der Anschauung und lebendige Auffassung der Zustände, in Folge deren namentlich auch das Falsche bei ihm

*) Vgl. dieses Werkes zweiten Band, Buch II. §. 17.

**) Vgl. besonders ebendaselbst Buch V. (II. Abth.) §. 31. der II. Aufl.

nicht ſo determinirt auftritt als bei jenen, ja zum Theil (wie namentlich die Lostrennung vom Chriſtenthum) ihm ſelbſt verhüllt iſt.

Aber ſo unbeſtreitbar dieſe dauernden Verdienſte der Grotius'ſchen Lehre ſind, ſo iſt er mit eben dieſer Lehre doch auch der erſte und ſchon vollſtändige Begründer jener einſeitigen und darum falſchen Richtung, die in ihrer Folgerichtigkeit mit der Zerſtörung der Sitte und des Rechts endigt. Er zeichnete das Unternehmen vor, einen Rechtsbau aufzuführen mit Abſtraktion nicht bloß von dem Urheber der ſittlichen Ordnung, ſondern auch von dem Inhalt der wirklichen gegebenen (objektiven) ſittlichen Ordnung, lediglich aus der Natur der Menſchen. Er gab der Vorſtellungsweiſe den erſten Ausdruck, daß der Staat keine Autorität in ſich ſelbſt über die Menſchen hat, ſondern ſie nur durch ihren Vertrag erhalte, und keinen Zweck in ſich ſelbſt, ſondern nur zum Zwecke der (einzelnen) Menſchen diene. Dieſer Standpunkt iſt das Entſcheidende. Daß Grotius perſönlich und nebenbei ſogar an die chriſtliche Offenbarung ſich anſchließt, das konnte die Folgen deſſelben nicht abhalten.

Hieraus iſt auch ſein Verhältniß zu *Ariſtoteles* klar. Daß die geſellige Natur des Menſchen den Grund von Recht und Staat enthalte, iſt die Tradition, die von Ariſtoteles aus bis auf Grotius fortgeht, und inſofern hätte man das ſocialiſtiſche Syſtem nicht als ein neues und nicht als Werk des Grotius betrachten dürfen. Allein es hat allerdings derſelbe Ausdruck bei Grotius einen ganz andern Sinn als bei Ariſtoteles. Ariſtoteles meint unter demſelben die Natur als die Macht im Univerſum, welche den Menſchen zur Geſelligkeit beſtimmte, Grotius dagegen die Natur als Beſchaffenheit oder Verlangen des Menſchen. Nach Ariſtoteles ſtrebt die Natur im Staate *ihre* Vollendung an für das, was ſie in den kleinern Kreiſen begründet, und dazu

ist der Mensch von Natur gesellig. Nach Grotius umgekehrt hat der Mensch ein geselliges Bedürfniß, und deßhalb ist der Staat ein Zweck der Natur. Deßhalb kommt Aristoteles zu einer (objektiven) Lehre, wie der Staat seiner Natur nach beschaffen seyn müsse, Grotius zu einer (subjektiven) Lehre, wie er beschaffen seyn müsse, um der Natur des (einzelnen) Menschen zu genügen.

Es ist so mit Grotius ein Princip ins Leben getreten, das in seiner Weiterbildung zur Lehre Kant's und Rousseau's, zuletzt zur französischen Revolution mit Nothwendigkeit führte. Die Lehre des Grotius, daß die Unterthanenpflicht ihren Grund in deren stillschweigendem Vertrage habe, ist bei ihm selbst ganz unscheinbar und unverfänglich. Sie brauchte aber nur in ihrem ganzen Inhalt und ihren Folgerungen entwickelt zu werden, so war sie das, was ein Jahrhundert später die Ordnung Europa's umstürzte. So ist eine Schneeflocke, die sich am Bergesgipfel löst, unscheinbar; aber sie wälzt sich fort und fällt dann als zerschmetternde Lavine in die Tiefe.

Zweites Kapitel.

Die Naturechtslehrer von Grotius bis auf Kant.

Hobbes. — Pufendorf. — Thomasius (Gundling). — Wolf (Darjes, Höpfner). — Widersacher des Naturrechts (Selbenus, Coccejus, „dubia juris naturalis").

Der Lehre des Grotius stellte Hobbes*) eine andere gegenüber, auf demselben Standpunkt, aber von entgegengesetzter Grundannahme. Die menschliche Natur sey nicht Verlangen nach Gemeinschaft (gemeinsamer Befriedigung), sondern Selbstsucht. Man suche die Gemeinschaft nicht um der Genossen,

*) Hobbes de cive 1642. (Leviathan 1651.)

ſondern bloß um ſein ſelbſt willen. Der Urſprung der großen und dauernden Geſellſchaften ſey deßhalb nicht das gegenſeitige Wohlwollen, ſondern die gegenſeitige Furcht. Die nähere Durchführung iſt dieſe. Der Zuſtand, in welchem die Menſchen von Natur, d. i. vor ihrer gegenſeitigen Verpflichtung durch Vertrag, ſich befinden — „Naturſtand" (status naturalis) — iſt der, daß alle gleiches Recht auf alle Sachen haben, aber auch gleiche Neigung einander zu ſchaden, beſonders aus Begierde nach den Sachen. Der Naturſtand iſt deßhalb ein immerwährender Krieg und eine immerwährende wechſelſeitige Gefahr und Furcht. Nun aber iſt das Geſetz der Natur (lex naturae) oder — was auch ſchon Grotius hiemit als gleich bedeutend gebraucht — die rechte Vernunft (recta ratio) die Selbſterhaltung (der Schutz des Lebens und der Glieder), was danach geſchieht iſt gerecht und zuſtändig, juste und jure, geſchehen. Das Fundamentalgebot der Natur iſt es deßhalb, den Frieden zu ſuchen. Hieraus ergeben ſich weiter zwei Folgeſätze: der erſte, daß man jenes unbegränzte Recht des Naturſtandes nicht beibehalte, ſondern es theilweiſe übertrage, um dafür das Behaltene in Frieden zu beſitzen, und das zweite, daß man Verträge halte, weil nur dadurch der Friede zu erreichen. Nicht minder ergeben ſich aber hieraus auch die Pflichten des Mitleides, der Dankbarkeit u. ſ. w. (kurz alle moraliſchen Pflichten), indem dieſe alle wechſelſeitig geübt zur Selbſterhaltung dienen. So führt Hobbes alles, was Recht und Sitte iſt, auf Selbſtſucht zurück. — Alle dieſe Gebote jedoch, die aus dem Geſetz der Natur folgen, ſind gar nicht verbindlich, ſo lange der Naturſtand währt, eben nach ihrem eignen Princip; denn ſo lange man nicht der Erfüllung des Andern ſicher iſt, dient die eigne Erfüllung nicht zur Selbſterhaltung. Darum ſchweigen im Naturſtand nicht bloß die bürgerlichen Geſetze, ſondern auch die

Geſetze der Natur, und es giebt in demſelben kein anderes Rechtsmaaß (mensura juris) als den thatſächlichen Vortheil. Allein es iſt eben deßhalb das Geſetz der Natur, den Naturſtand (status naturalis) aufzugeben und den bürgerlichen Zuſtand (status civilis) zu gründen, d. h. ſich vertragsweiſe in überwältigender Zahl zu wechſelſeitiger Hülfe gegen Friedensſtörung zu verbinden. Dieſe Verbindung iſt der Staat, und erſt aus ihm geht das Mein und Dein, die Verbindlichkeit fremdes Eigenthum zu achten aus, weil nur durch ihn die Sicherheit beſteht, daß auch die Andern erfüllen.

Es darf aber eben dieſer Sicherheit wegen dieſe Verbindung nicht ein bloßes Uebereinkommen (consentire), ſondern ſie muß eine Einigung (unio) ſeyn, d. h. es müſſen die Theilnehmer aufhören, geſondert ſelbſtſtändige Subjekte zu ſeyn und vielmehr alle zu Einem Willen werden, ſo daß die Einzelnen keinen Willen und kein Recht mehr für ſich behalten, ſondern all ihr Recht und all ihre Macht (jus virium et facultatum suarum) auf Einen Menſchen oder Ein Concilium übertragen, unter Verzicht auf Widerſtand und auf Widerruf der Uebertragung. Das iſt dann die oberſte Gewalt (summa potestas, summum imperium) oder, wie wir ſagen würden, die Souveränität. Dadurch iſt der Staat ſelbſt eine Perſon (persona civilis), unterſchieden von allen Einzelnen, die ihn bilden, ſo daß dieſe auch alle zuſammengenommen nicht als Staat zu betrachten ſind, ausgenommen die ſo ihn vertreten (repraesentant). Es bedarf deßhalb zur Gründung des Staates eines zweifachen Vertrags: des einen, durch welchen jeder mit jedem, und des andern, durch welchen Alle mit dem künftigen Inhaber der oberſten Gewalt kontrahiren, ſich zu unterwerfen und zwar unbedingt zu unterwerfen.

Mit dieſer vollſtändigen Uebertragung alles Rechts und aller Kraft auf die oberſte Staatsgewalt iſt dieſe aber nothwendig unumſchränkt (imperium absolutum). Es kann für ſie dieſem

ihrem Begriff nach weder eine höhere Gewalt beſtehen, noch auch eine Schranke, denn dieſe ſetzte eben eine höhere Gewalt voraus. Sie kann nicht an Geſetze gebunden ſeyn. Es kann ihr gegenüber kein Recht des Unterthanen geben, das ſie beachten müßte, kein Eigenthum, ja kein Gewiſſen, kein Urtheil über Gut und Bös, ſondern auch hiefür iſt er dem Urtheil der oberſten Staatsgewalt (des Souveräns) unbedingt unterworfen, und er ſündigt deßhalb auch nie, wo er im Gehorſam gegen die Staatsgewalt handelt. Die Meinung, daß der Unterthan ein ſelbſtſtändiges Urtheil über Gut und Bös habe und eine ſündliche Handlung, die er auf Befehl des Souveräns begeht, für ihn Sünde ſey, iſt eine falſche und iſt eine revolutionäre Lehre (seditiosa opinio). Es muß endlich auch die Kirchenlehre, d. i. die Auslegung der h. Schrift, durch die Staatsgewalt (obwohl mittelſt der Biſchöfe von apoſtoliſcher Succeſſion) geſchehen, weil der Einzelne, wenn er die Befugniß ſolcher Auslegung hätte, ſich ſelbſt die höchſte Norm des Handelns geben würde, wodurch aller bürgerliche Gehorſam, ja alle Societät aufhören müßte. Die Kirche fällt deßhalb auch bei Hobbes ganz zuſammen mit dem (chriſtlichen) Staate, nemlich er verſteht unter Kirche die unter einer äußern Gewalt vereinigten Chriſten. Die innere unſichtbare Kirche iſt hienieden bloß potentia nicht actu eine Kirche. Jene Gewalt aber darf aus dem angeführten Grunde keine andere ſeyn als eben die oberſte Staatsgewalt. Nur ein ſolch einheitlicher Wille, gegen den nicht andere einander widerſtreitende und einander bekämpfende Willen aufkommen können, iſt im Stande, die Sicherheit des Friedens, welche das oberſte Naturgeſetz iſt, zu gewähren. Die Selbſtſucht, die der Kern der menſchlichen Natur iſt, kann nur durch ſolch unbegränzte unwiderſtehliche Macht gebändigt werden.

Unverkennbar ſteht hienach Hobbes auf den gleichen Vor-

ausſetzungen, wie ſie ſeiner Zeit eigenthümlich ſind und von Grotius zuerſt ausgeſprochen wurden. Auch er erkennt keine über den Menſchen gegebene Ordnung mit innewohnenden ſittlichen Geſetzen, ſondern will eine ſolche nur aus der Natur des einzelnen Menſchen ableiten. Auch er gründet deßhalb den bürgerlichen Zuſtand auf beliebigen Vertrag der Unterthanen, ſo daß ſelbſt die Geltung der Stimmenmehrheit, dieſer „Anfang des bürgerlichen Zuſtandes", nur durch Einſtimmigkeit beſchloſſen werden kann, und er kennt gar keinen andern Begriff des Unrechts (injuria) als den der Vertragsverletzung, ſo daß gegen die, mit denen man nicht kontrahirt hat, auch kein Unrecht begangen werden kann*). Eigenthümlich aber iſt ihm, daß er Recht und Staat, ja die Moral ſelbſt entſittlicht. Das Geſetz der Natur (lex naturae), auf das allein er Recht und Sitte baut, iſt durchaus nichts Sittliches, ſondern der bloße phyſiſche Trieb der Selbſterhaltung, ſeine rechte Vernunft (recta ratio) ein bloßes Klugheitsgeſetz. Nicht minder ihm eigenthümlich iſt ſein politiſches Reſultat: der Abſolutismus des Staates, der nie vorher und auch nachher wenigſtens nicht in dem Grade gelehrt worden, daß er ſelbſt die moraliſche Zurechnung der Unterthanen ausſchließt, und zwar in der Art, daß die Bürger nicht wie bei Platon einer höhern Harmonie, ſondern einem beliebigen Willen unterworfen ſind. Zu dieſem Reſultat kommt Hobbes zunächſt ſchon aus Folgerichtigkeit: Die Inhaltloſigkeit der ſocialen Verhältniſſe, von welchen hier ausgegangen wird, die Entkleidung derſelben von ihren ſittlichen Ideen, um ſie rein auf menſchlichen Willen zu gründen, muß zur unumſchränkten Gewalt des vereinigten menſchlichen Willens führen. Zu ähnlichem Reſultat gelangt in anderer Weiſe ſpäter Rouſſeau. Zu eben dem hätte Grotius gelangen müſſen, wenn er aus

*) Lib. I, cap. 1. §. 3.

ſeinem Grundſatze: salus publica suprema lex esto auch die Folgerungen erſchöpfend gezogen hätte. Dann aber wurde Hobbes auf ſeine abſolutiſtiſche Lehre auch noch durch einen praktiſchen Beweggrund geführt. Die kirchlichen und politiſchen Spaltungen, der Bürgerkrieg, die Promptheit des Aufruhrs aus religiöſem Gewiſſen, die ihn in ſeinem Vaterlande umgaben, erfüllten ihn mit Sehnſucht vor Allem nach Frieden und Einigkeit, und mit dem Gedanken, daß ſolche nicht beſtehen können, wo irgend eine Macht des Widerſtandes, namentlich aus dem Grunde des Gewiſſens und der Religion belaſſen würde. In beider Hinſicht, ſowohl in ſeiner materialiſtiſchen Lebensauffaſſung, als in der praktiſchen Energie ſeines politiſchen Reſultats iſt Hobbes ein vorzüglicher Vertreter und Pfleger der Richtung, die im Weſten ihre Ausbildung fand, im Gegenſatze der von Grotius angeregten und beſonders in Deutſchland gepflegten mehr ſittlichen und innerlichen kontemplativen Betrachtungsweiſe, wenn gleich der Ausgang jener Richtung ein ganz anderer, ja entgegengeſetzter ward, als ihn Hobbes anſtrebte. Ein wahres wiſſenſchaftliches Verdienſt aber hat Hobbes durch ſeinen tiefen Blick in den Grundbau des Staats; nemlich den Gedanken der Einheit des Staats im Gegenſatze einer bloßen Geſellſchaft und, damit zuſammenhängend, den Gedanken der Souveränität hat er zuerſt in ſeiner ganzen Tiefe ausgeſprochen; hierin ſteht er über Grotius. Denn Grotius unterſcheidet den Staat bloß vom Fürſten, Hobbes unterſcheidet ihn zugleich auch vom Volke*). Insbeſondere aber hat Hobbes das von Grotius begonnene Syſtem der Rechtsphiloſophie weſentlich fortgebildet, er hat mehrere und bedeutende Lehren, die in der Anlage des Grotius zwar ſchon vorhanden,

*) Bei Bodinus freilich iſt der Souveränitätsbegriff noch konkreter, lebendiger beſtimmt als bei Hobbes, aber bloß als ein gegebener, er iſt nicht aus dem Weſen des Staats deducirt.

aber doch nur eingehüllt vorhanden waren, zur deutlichen Auseinandersetzung gebracht. Es ist das besonders die Lehre von einem Naturstande, die Deduktion, wie das oberste Rechtsprincip im Naturstande nicht realisirt werden kann und deßhalb dieses den Staat postulire, die Beschreibung des Hergangs (oder der rechtlichen Beziehung), wie durch Vertrag der Staat gegründet wird. Diese Lehren, wenn sie gleich an sich nicht wahr sind, sind doch die dem Standpunkt nothwendigen und haben deßhalb den Bau des „Naturrechts" gebildet bis zum letzten Augenblicke*).

*) Man hat vielfach Hobbes und Spinoza in Parallele gestellt. Dazu veranlaßte sowohl die Mächtigkeit der beiden Geister, als der Eindruck, daß bei beiden die eigentliche Ethik verschwindet und eine Naturmacht an die Stelle tritt, und zwar bei beiden dem nächsten Ausdruck nach dieselbe: das Naturgesetz der Selbsterhaltung. Dennoch sind sie von Grund aus verschieden. Hobbes gründet allerdings Recht und Sitte auf den Naturtrieb der Selbsterhaltung; aber was er aus diesem Naturtrieb ableitet, ist ihm doch eine Anforderung, ein solches, das der Mensch frei erfüllen soll und verletzen kann, sein Gesetz ist darum wenigstens nach der Form, d. i. der Weise der Erfüllung, ein wirklich ethisches, wenn es auch nach seinem Inhalt nur ein physisches ist. Dagegen Spinoza gründet Recht und Sitte auf die Naturmacht, d. i. die metaphysische Nothwendigkeit des Universums. Sein Gesetz der Natur soll nicht der Mensch erfüllen, sondern die Natur erfüllt es selbst und unausbleiblich, und der Mensch hat nicht Freiheit es zu verletzen. Es giebt gar keine Anforderung, kein Sollen im eigentlichen Sinne. Es fällt also auch die Form des Ethischen, das Gesetz wirkt gar nicht ethisch, sondern nur natürlich. Der pantheistische Standpunkt läßt einen ethischen Gehalt des Gesetzes zu, z. B. Selbstaufopferung — (das zeigt sich später in Hegels Lehre), — wenn gleich bei Spinoza selbst auch hiervon nicht viel zu finden ist; aber er läßt nicht eine ethische Wirkungsart des Gesetzes zu. Auf der andern Seite theilt Spinoza nicht das absolutistische Resultat, ja er hat eine Sorge, hierin mit dem angefeindeten Hobbes zusammengestellt zu werden. Darauf bezieht sich der Satz in seinem tractatus: „Die Menschen dürfen nicht alle Gewalt auf die Obrigkeit übertragen, weil sie es nicht können", und er selbst giebt in seinen Briefen (epistola 50) den Unterschied seiner Lehre von der des Hobbes dahin an: quod ego naturale jus semper sartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui . . . . non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu naturali semper locum habet. Der Standpunkt Spinoza's hat

Pufendorf*) gilt als derjenige, welcher die von Grotius aufgeſtellten Principien durchgeführt und ſo das ſocialiſtiſche Syſtem vollendet habe. Verſteht man darunter, daß er jene Principien bewußt und folgerichtig auf den Stoff angewendet, ſo iſt das unrichtig. Eine ſolche innere ſyſtematiſche Durchbildung findet ſich bei ihm nicht einmal in dem Grade wie bei Grotius ſelbſt. Wohl aber hat Pufendorf das Material der ethiſchen und rechtsphiloſophiſchen Disciplin in einer bis dahin nicht vorhandenen Vollſtändigkeit und äußern Ordnung aufgeführt und damit der Grotius'ſchen Lehre eine äußere ſyſtematiſche Form gegeben. Ueberdieß brachte er die Rechtsphiloſophie mit der Geſammtphiloſophie ſeiner Zeit, wie ſie inzwiſchen durch Carteſius begründet worden war, in eine obwohl gleichfalls nur äußerliche Verbindung, indem er philoſophiſche Reſultate derſelben ſeinem Syſtem des Naturrechts vorausſtellt. Auch muß das als eine Leiſtung anerkannt werden, daß er eben in Folge des allgemeinen philoſophiſchen Geſichtspunktes die anthropologiſche Grundlage des Rechts unterſucht: Verſtand, Wille, Handlung, und dadurch die Anregung zur Pflege wichtiger juriſtiſcher Lehren, ſo namentlich der Zurechnung, gab. Alles dieß zuſammen ſichert ihm eine Stelle in der Geſchichte des Naturrechts. Daß er aber daſſelbe auch ſeinem Inhalte nach gefördert, muß geläugnet werden. Er verflacht die Gedanken des Grotius eher, als daß er ſie weiter bildet; ſo faßt er den Geſelligkeitstrieb nicht wie Grotius als wechſelſeitiges Wohlwollen, ſondern bloß als wechſelſeitige Bedürftigkeit, er giebt das Band zu Gott

gegen dieſen Abſolutismus keine andere Widerlegung, als daß nach Naturgeſetz ein ſolcher nicht möglich iſt, und der Unterſchied zwiſchen Naturſtand und vertragsmäßigem Zuſtand kann auch gar nicht ſtatuirt werden, wo überall nur die Naturmacht anerkannt iſt.

*) Pufendorf de jure naturae 1672, de officio hominis et civis 1693.

und zur christlichen Offenbarung, das Grotius (freilich unfolgerichtig) noch bestehen ließ, mit Entschiedenheit auf und erklärt (trotz des Widerspruchs der Theologen) die natürliche Vernunft des Menschen für die genügende Quelle sittlicher Erkenntniß, er bindet Gott an das Naturrechtsgesetz nicht wie Grotius wegen einer sittlichen Nothwendigkeit, sondern weil Gott die Menschen mechanisch nicht anders erhalten kann als durch den Geselligkeitstrieb, er vermischt die von Grotius geschiedenen Sphären des Rechts und der Moral wieder vollständig. Ja er verwandelt die von Grotius gegründete reine Rechtsdisciplin in eine Disciplin der Moralphilosophie, eine Pflichtenlehre. Auch hat er keine neuen Momente für den systematischen Ausbau des naturrechtlichen Systems beigetragen. In der letzten vollendeten Gestalt des Naturrechts unter Kant wird man deßhalb an Grotius, Hobbes und Thomasius, als welche die Elemente lieferten, gemahnt, nicht aber an Pufendorf. Sondern seine hauptsächliche Bedeutung ist nur die äußere Verbreitung der Lehre durch seine eingängliche Darstellung*).

Dagegen begründet Thomasius**) einen innern Fortschritt und zwar einen wesentlichen Fortschritt der naturrechtlichen Disciplin durch seine Scheidung von Moral und Recht, wie sie im vorigen Abschnitt ausgeführt worden, daß die Vorschriften für den innern Frieden moralische und nicht erzwingbar, die für den äußern Frieden Rechtsvorschriften und erzwingbar sind. Ein völlig neu hinzukommendes Moment ist das allerdings nicht. Denn schon Grotius selbst hat, wie aus obiger Darstellung erhellt, das Rechtsgebiet und das moralische unter den Bezeich-

*) Am richtigsten ist Pufendorf gewürdigt von Warnkönig Rechtsphilosophie S. 50.

**) Thomasius institutiones jurisprudentiae divinae 1688, fundamenta juris naturae et gentium 1705.

nungen Recht im ſtrengern und Recht im weitern oder laxern Sinn von einander geſchieden und beide unter verſchiedene Principien geſtellt, jenes unter den Geſelligkeitstrieb, dieſes unter die rechte Werthſchätzung der Dinge. Ja der innerſte Charakter der von ihm gegründeten Lehre iſt gerade das Beſtreben, die reinen Rechtsgrundſätze herauszuſtellen. Aber der Unterſchied iſt doch bei Grotius nicht in deutlichen Begriffen dargeſtellt und nicht energiſch durchgeführt. Daher kam es, daß er ſich bei den Nachfolgern verwiſchte, ja völlig verlor, daß Hobbes die Pflichten des Mitleids, der Dankbarkeit und die Pflicht der Vertragserfüllung als gleichartig aus der Selbſterhaltung ableitet, daß eben ſo Pufendorf den rechten Gebrauch der Sprache (nicht zu lügen) und den rechten Gebrauch der Sachen (das Eigenthum) in ein Kapitel zuſammenfaßt, und ähnliches. Durch Thomaſius aber iſt die Trennung der beiden Gebiete für immer geſichert, indem er ein verſchiedenes Motiv oder Ziel (innern und äußern Frieden), einen verſchiedenen ethiſchen Charakter (justum und honestum — decorum)*) und eine verſchiedene Wirkung (Erzwingbarkeit und Nichterzwingbarkeit) an ihnen hervorhebt, alſo nach allen Beziehungen ſie abgränzt, und es ſich zur beſondern Aufgabe ſetzt, den Unterſchied durch die ganze Ethik durchzuführen. Ueberdieß war Thomaſius hiebei durch einen praktiſchen Beweggrund beſtimmt, welcher der innerſten Triebfeder der ganzen Entwickelung angehört und ſeiner Unterſcheidung deßhalb einen ganz andern Erfolg verſchaffte als der des Grotius. Ihm kam es nemlich darauf an, von der innern ſittlichen, namentlich der religiöſen

*) Das decorum umfaßt bei Thomaſius die Pflichten gegen Andere, das honestum die Pflichten gegen ſich ſelbſt, es liegt alſo das Pufendorfſche Syſtem zum Grunde; aber beide zuſammen ſtehen dem justum als einem völlig geſonderten Gebiete der erzwingbaren Pflichten gegenüber.

Sphäre jede äußere Gewalt ferne zu halten. Es ist hauptsächlich das Interesse der Glaubensfreiheit, das ihn zu der Unterscheidung der beiden Gebiete antrieb, und er hat sie deßhalb auch zuerst und noch vor Herausgabe seiner „Fundamente des natürlichen Rechts" bei einer praktischen Veranlassung, nemlich zur Vertheidigung der Pietisten gegen Religionsbedrückung durch die Orthodoxen, in der Schrift „über das Recht der evangelischen Fürsten in theologischen Streitigkeiten" aufgestellt. Hier führt er sie eben zu dem Resultate hinaus, daß für den Zweck der Seligkeit, daher der Frömmigkeit und des Glaubens, keine rechtsartige also erzwingbare Vorschrift bestehen und gehandhabt werden dürfe*), und deßhalb hebt er nicht bloß, wie Grotius, den verschiedenen Ursprung und Zweck der moralischen und der Rechtsgebote, sondern auch und vorzüglich die verschiedene Wirkung, die Erzwingbarkeit und Nichterzwingbarkeit hervor. Er hat in dieser Hinsicht nicht bloß das wissenschaftliche System des Naturrechts, sondern auch die lebendige Absicht, die demselben zu Grunde liegt, in einem mächtigen Schritt dem Ziele näher geführt, so daß Kant hierin bloß die letzte Hand anzulegen brauchte. Dem entsprechen auch die praktischen Verdienste des Thomasius, seine Bekämpfung der Tortur, der Hexenprozesse.

Das formelle Kriterium des Rechtsgebietes, die Erzwingbarkeit, das seitdem nicht wieder eingebüßt ward, haben denn die Nachfolger des Thomasius Gundling, Gerhard, Fleischer u. s. w. besonders hervorgehoben und ausgebildet. Es ist

*) Die Irrigkeit dieser Thomasius'schen Lehre in Beziehung auf die Kirche, daß er Zwang für die individuelle Seligkeit und den individuellen Glauben und Zwang für die Erhaltung der kirchlichen Ordnung, sohin der öffentlichen Lehre, der Predigt im Namen der Kirche, mit einander vermischt, habe ich in meiner Schrift: „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" nachgewiesen. Eben daselbst siehe auch die nähere Ausführung des hierauf gegründeten Territorialsystems.

die Unterſcheidung der beiden Gebiete, die bei Thomaſius eine Lebensfrage war, wieder zur Schulſache geworden und bleibt das bis auf Kant. An Gundling, dem bedeutendſten Nachfolger des Thomaſius, zeigt ſich der wiſſenſchaftliche Erfolg jener Unterſcheidung in völliger Evidenz. Sein Naturrecht (jus naturae et gentium) iſt reine Rechtslehre, mit Ausſchließung der Moral, die er unter dem Namen Ethik in einem andern Werke behandelt. Gundling iſt aber als reiner Anhänger des Thomaſius zu betrachten, wenn er ſich gleich nicht dafür ausgiebt. Er geht zwar vielfach auf Hobbes zurück und ſtellt deſſen richtiges Verhältniß her gegen verbreitete Mißdeutung. Auch ſucht er die und jene ventilirte Kontroverſe ſich nach eigner Weiſe zurecht zu legen, unter den Anſichten aller frühern Autoren die richtige auszuwählen. Aber ſeine Grundbegriffe und Grundlehren ſind die des Thomaſius: Die Glückſeligkeit als Princip der Ethik, ihre Spaltung je nach dem äußern und innern Frieden, die Beſchränkung des Rechtsgebiets und der vollkommenen oder erzwingbaren Pflicht auf den erſtern, das iſt der Bau ſeines Naturrechts. Wenn er jenes Princip der Glückſeligkeit dadurch erſt noch tiefer zu begründen ſucht, daß die den Sterblichen gegebenen Geſetze die Erhaltung und Vollendung ihrer Natur bezwecken, dieſe Erhaltung und Vollendung aber eben in der Glückſeligkeit beſtehe, ſo iſt das ein kaum nennenswerther Gedanke.

Eine veränderte Behandlungsweiſe des Naturrechts tritt wieder ein mit Wolf*). Wolf behandelt das Naturrecht lediglich als Moralphiloſoph. Sein für die Moral neu aufgeſtelltes Princip: die Vollkommenheit des Menſchen, iſt ihm überhaupt das Geſetz oder Recht der Natur, und er führt es eben auch durch den ganzen Geſelligkeitszuſtand durch. Eine Scheidung

*) Wolf jus naturae methodo scientifica tractatum 1740—1750 und ſeine Institutiones juris naturae et gentium 1754.

zwiſchen Recht und Moral, wie ſie Thomaſius hatte, beſitzt er an demſelben nicht. Zwar behält er die Unterſcheidung von vollkommener oder erzwingbarer und unvollkommener oder nicht erzwingbarer Pflicht bei; aber dieſe Unterſcheidung iſt bei ihm zufällig, nebenſtehend, ſie beſtimmt nicht die Geſtalt ſeines Syſtems, und er hat nicht wie Thomaſius einen Maaßſtab, welche Pflicht erzwingbar ſeyn ſoll und welche nicht. Er theilt deßhalb das ganze ethiſche Gebiet wieder bloß nach dem moraliſchen Syſtem, wie es Pufendorf entworfen: Pflichten gegen ſich ſelbſt, gegen Andere, gegen Gott, und die Befugniß iſt ihm nur die Folge der (eignen) Verbindlichkeit und eigentlich nichts Andres als Erlaubniß: wozu ich verpflichtet bin, das muß mir auch freiſtehen zu thun. Wolfs Moralprincip iſt gewiß ein richtigeres als das frühere der Glückſeligkeit*). Aber für das Naturrecht hat er, was den Inhalt deſſelben betrifft, nichts geleiſtet, er hat es nirgend weder bereichert noch ſchärfer beſtimmt. Höchſtens kann man die Ausbildung von mancherlei Begriffen: dem status moralis, der darin beſteht, Subjekt von Recht und Verbindlichkeit zu ſeyn, die Unterſcheidung von abſoluten und hypothetiſchen Rechten und dergleichen als eine Förderung der Klarheit auf dem ethiſchen Gebiete ihm danken. Im Gegentheil, er hat die von Thomaſius gewonnene und von Gundling durchgeführte Ausmeſſung und Abgränzung des ethiſchen Gebiets wieder eingebüßt. Er that einen falſchen Schritt, den man lediglich wieder zurücknehmen mußte. Dagegen hat er eine Bedeutung für den formellen oder allgemeinen wiſſenſchaftlichen Charakter des Naturrechts durch die Anwendung der demonſtrativen Methode. Die Philoſophie Wolfs überhaupt hat den Charakter, daß die Demonſtration ihr innerſtes Weſen iſt.

*) Vergl. jedoch hierüber dieſes Werkes II. Band I. Buch §. 29.

Andere Philoſophen ſind von irgend einer materiellen Grundanſchauung geleitet, die ihnen die oberſte Wahrheit oder doch das oberſte Problem iſt. So z. B. Spinoza von der Alleinheit Gottes, daher ſeiner Unperſönlichkeit und dem Aufgehen der Geſchöpfe in ihm, Leibnitz im Gegentheil von der Entſtehung und dem Daſeyn ſelbſtſtändiger individueller Geſchöpfe (principium individuationis). Dagegen für Wolf giebt es keine ſolche oberſte materielle Wahrheit, ſondern der Syllogismus als ſolcher iſt ihm die oberſte, die einzige Wahrheit. Er nimmt von Leibnitz die beiden Principien der Demonſtration, den Satz des Nichtwiderſpruchs (principium contradictionis) und den Satz des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis) an, und führt ſie durch das ganze Gebiet des Wiſſens durch. Das, was er und jeder andere Menſch weiß, ſtellt er in der Form dar, daß es ſich nicht widerſpricht — (denn „das Weſen eines Dinges iſt ſeine Möglichkeit", d. i. eben Denkbarkeit, Nichtwiderſpruch) — indem er eben überall die Merkmale aus der Definition herausnimmt, die er ſelbſt (nach der Erfahrung) in ſie gelegt; und dann gilt es ihm als demonſtrirt. So z. B. „Sehen iſt in dem Weſen eines Thieres, das Augen hat, gegründet, alſo eine Eigenſchaft deſſelben", was doch offenbar nichts Andres iſt als: Sehen iſt die Eigenſchaft eines ſehenden Thieres*). Am charakteriſtiſchſten für dieſe Methode und für die geiſtige Organiſation des Mannes iſt, daß er meint, man habe ſelbſt von ſeiner eignen Exiſtenz keine unmittelbare Gewißheit, ſondern erhalte dieſelbe (wenn auch bei den meiſten

*) Wenn Wolf es ſich einmal beigehen läßt, über dieſe bloß analytiſche Weiſe hinauszugehen, ſo gelingt es ihm übel. So z. B. beweiſt er: weil Gott das Vollkommenſte ſchaffen mußte, ſo müſſen die Planeten Inwohner haben. Er hätte gerade ſo gut aus dieſer Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung beweiſen können, daß die Menſchen nicht bloß Beine, ſondern auch Flügel haben müſſen.

ohne Rechenschaft) erst vermittelst einer Schlußfolgerung: „Wenn wir deutlich erkennen wollen, wie wir durch diese Gründe überführt werden, daß wir sind, so werden wir befinden, daß in diesen Gedanken folgender Schluß steckt: Wer sich seiner und andrer Dinge bewußt ist, der ist. Wir sind uns unserer und andrer Dinge bewußt. Also sind wir *)." Sohin glaubt sich Wolf nicht einmal, daß er sey, wenn er nicht durch Gründe davon überführt ist. Diese syllogistische Methode wendet denn Wolf auch auf das ethische Gebiet an, und wenn das gleich an sich auch weiter nichts ist als eine Abgeschmacktheit, so ist doch dadurch die Anforderung, welche der rationalistischen Philosophie zu Grunde liegt: rein aus der Vernunft die Resultate zu finden, zuerst bethätigt worden, und ist dadurch für eine nachfolgende strengere wissenschaftliche Auffassung die unvermeidliche Alternative gestellt, entweder diese Anforderung aufzugeben, oder den Versuch zu machen, wirklich bloß Vernunftbegriffe zu gebrauchen. Wolfs demonstrative Behandlung der gesammten Philosophie und daher auch der Rechtsphilosophie hat keinen andern Werth, als daß sie Anstoß wurde für Kant, mit dem rationalistischen Princip Ernst zu machen.

Nach Wolf schließt sich die rechtsphilosophische Behandlung zwar an ihn an. Aber es ist dennoch die Nothwendigkeit, wenn auch nicht gerade bewußt, zum eingebüßten richtigeren Standpunkt des Thomasius zurückzukehren. Der bedeutendste und erfolgreichste Schüler Wolfs, Darjes, hat zwar den ganzen Bau des Wolfischen ethischen Systems beibehalten, aber er benützt eben den zweiten Theil, der Pflichten gegen Andere, um daraus das Thomasius'sche Segment, das Gebiet der Zwangspflichten, oder, wie er es nennt, der „Jurisprudenz" im Gegensatz der

*) Wolf, vernünftige Gedanken von Gott, der Welt u. s. w. §. 6.

„Ethik" zu gewinnen. Vollends aber zeigt es ſich bei Höpfner, wie die Wolfiſche Auffaſſung geſchwunden und die Thomaſius'ſche zurückgekehrt iſt. Höpfner faßt das Vollkommenheits- und Glückſeligkeits-Princip zuſammen und als ſynonym auf, er verläßt die Pufendorf-Wolfiſche Eintheilung des Naturrechts in die drei Klaſſen der Pflichten, und begränzt vielmehr ſeine Disciplin nach Thomaſius' und Gundling's Vorgang als die Lehre von den „natürlichen Zwangspflichten". Er handelt auch nicht primär von den Pflichten, um von ihnen aus erſt die Rechte zu gewinnen, ſondern überall urſprünglich von den Rechten. Zugleich zeigt ſich auch bei ihm ſchon, wie die allgemeine Gedankenbeſchaffenheit auf Kant hinführt, indem er bereits vielfach den Willen als das entſcheidende Princip im Rechte geltend macht, ſo namentlich bei der Deduktion des Eigenthums wie des Vertrags. Wolfs Lehre iſt in Beziehung auf Rechtsphiloſophie nur eine anregende Epiſode zwiſchen Thomaſius und Kant. —

Es fehlt nun während dieſer Ausbildung und Herrſchaft des naturrechtlichen Syſtems keineswegs an Widerſtand gegen daſſelbe aus der richtigen Erkenntniß, daß es die menſchliche Welt vollſtändig von ihrem Bande zu Gott löſt. Dieſe Stellung nehmen Seldenus und Coccejus*) ein; und in Beziehung auf die Moralphiloſophie ſpäter auch Cruſius. Allein dieſe Gegner waren nicht im Stande, weder den innerſten Sitz des Irrthums und der Ablöſung von Gott aufzuzeigen, noch irgend ſelbſt eine das Band zu Gott erhaltende Lehre, die wiſſenſchaftlich genügte, zu geben. Seldenus wirft der Begründung des

*) Seldenus de jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum 1640, beſ. lib. I, cap. 7 u. 8. Henricus Coccejus Diss. de principio juris natur. 1699 und beſonders in den „Positiones pauculae et generalissimae . . . . praelectionibus Grotianis praemissae".

Naturrechts auf die bloße menſchliche Vernunft vor den Mangel an einer bindenden Kraft der menſchlichen Vernunft, und den Widerſtreit der Vernunft der mehreren Menſchen und Lehrer, was alles auf einen höhern Urheber und eine höhere Sanktion des Naturrechts weiſe. Seine eigne Begründung aber enthält nichts weiter als dieß: das von Gott herrührende Naturgeſetz hat einen obligativen und einen permiſſiven Beſtandtheil; der obligative beſteht darin, daß man den Verträgen und den Staatsverfaſſungen, die man, auch wieder vertragsmäßig, eingegangen, treu bleiben müſſe (pactis ac regiminum formulis civiliter initis standum); der permiſſive beſteht darin, daß die frei gelaſſene Sphäre nun eben von den Menſchen wieder durch ihre Uebereinkunft auf bindende Weiſe beſtimmt werden kann *), wo aber die verbindende Kraft doch nicht aus dem Vertrag als ſolchem (ex simplici hominum ratione et consensu) entſpringt, ſondern aus Gottes Erlaubniß, daß ſie durch wechſelſeitige Uebereinkunft das, was an ſich frei iſt, verbieten oder gebieten (ex consensu mutuo inhibere). Endlich aber ſind durch die Offenbarung in der Schrift Geſetze Gottes verkündet, die überall und unbedingt obligatoriſch ſind. Selbenus bekämpft ſo eine Seite des naturrechtlichen Syſtems, auf die es am wenigſten ankam, indem die Naturrechtslehrer ſelbſt häufig und gerne zugaben, daß die Verbindlichkeit ihren letzten (entfernten) Grund in Gott habe, und ſein eignes Reſultat fällt mit dem des Naturrechts im Weſentlichen zuſammen, daß eben zunächſt die Verträge die Quelle alles Rechts ſind. Das Einzige, was er voraus hat, iſt daß er, an dem göttlichen Urſprung aller mo-

*) „Simulatque ex ejusmodi permissione quid ab hominibus sociatis coercitum, vetitum seu constitutum est, ad illud in quod sic consenserant ipsi sive pacto sive deditione sive aliter .... observandum obligatos esse."

raliſchen Vorſchriften feſthaltend, den unmittelbar geoffenbarten Geboten die oberſte Stelle vindiciren kann, während dieſe bei den bloßen Vernunftmoraliſten völlig bei Seite bleiben.

Coccejus ſtimmt in der Polemik weſentlich mit Seldenus überein: er vermißt an der menſchlichen Vernunft eine bindende Macht und (was freilich minder beſtimmt ausgeſprochen iſt) an dem Grundſatz des geſelligen und ruhigen Lebens einen mit Nothwendigkeit ſich ergebenden Inhalt der Gebote. Seine eigne Lehre aber, die er entgegenſetzt, iſt gedachter und entſchiedener als die des Seldenus. Der göttliche Wille, den er zum Princip macht, ſoll aus ſeinen Thaten und Werken und ſoll aus der Vollkommenheit des göttlichen Weſens erkannt werden (der Offenbarung geſchieht dabei nicht Erwähnung), und aus dieſem Willen läßt er unmittelbar — nicht erſt mittelſt Vertrags oder mittelſt Deduktion aus einem einfachen Grundſatze, der alles in ſich ſchließen ſoll — die ſämmtlichen Gebote des Naturrechts hervorgehen: die Freiheit der eignen Handlungen, das Verbot der Beſchädigung Anderer, die Nothwendigkeit des Gemeinlebens unter den Menſchen (societas communis) und die daraus entſpringenden Rechte, die rechtlichen Wirkungen der Willenserklärungen, die Dispoſition über das Seinige, das Erbrecht der Kinder, die häusliche Gewalt, die Nothwendigkeit des Staats, das Anſehn und die Gewalt der Obrigkeit. Inſoweit hat allerdings Coccejus wirklich dem Irrthum an jenem Syſtem ſich entgegengeſtellt: der Ratiocination und der Gründung der Rechtsordnung auf den menſchlichen Willen und Vertrag, und es war ungegründet, wenn ihm damals vorgeworfen wurde, er lehre nichts Andres als Pufendorf, da auch dieſer die Vernunft als ein Werk Gottes anerkenne. Allein es fehlt fürs erſte an jeder Vermittelung zwiſchen dem göttlichen Willen (ſeinen Thaten ſeiner Vollkommenheit) und den Reſultaten, die

Coccejus als Inhalt desselben lehrt, man sieht nicht, wie aus der göttlichen Vollkommenheit das Erbrecht der Kinder, das Ansehen der Obrigkeit u. s. w. folgen soll; fürs andre ist auch die ethische und Rechtsordnung in ihr selbst von ihm durchaus nicht begriffen, ja wenig zu ihrem tiefern Verständniß beigetragen, es ist alles nur positiv hingestellt, ja die Grundbegriffe derselben (der Begriff des Rechts, der Befugniß und dergleichen) sind viel ungenügender und unrichtiger gefaßt als von Grotius und dessen bedeutendern Nachfolgern. Mit solcher Widersetzung gegen das Naturrecht war deßhalb nichts ausgerichtet.

Andere Einwendungen gegen dasselbe, namentlich wie sie der Autor der damals sehr gefeierten Schrift: „dubia juris naturalis" vortrug, beruhen auf bloßer Skepsis und waren deßhalb noch weniger geeignet, seine Herrschaft zu beeinträchtigen.

Drittes Kapitel.

Das System Kants.

Die Lehre Kants. — Wissenschaftliches Motiv derselben. — Verhältniß Kants zu Spinoza. — Widerspruch in Kants Anforderung an die Vernunft. — Usurpation für die praktische Vernunft. — Grund der Täuschung — daraus drei Inkonsequenzen seiner praktischen Philosophie. — Anstoß zu weiterer Entwickelung: Transcendentalphilosophie, Ergebniß des Standpunkts Fichte's aus dem Kant's.

Der Gang des Kant'schen Systems ist bekanntlich dieser: Wir bilden alle unsere Erkenntnisse mittelst gewisser Formen und Begriffe, die wir nicht aus der Erfahrung schöpfen, sondern die wir schon in uns haben müssen, bevor wir einer Erfahrung fähig sind, z. B. das Verhältniß von Ursache und Wirkung. Wir würden die wirklichen Ursachen und Wirkungen nie in diesem Verhältnisse, sondern als isolirte Erscheinungen betrachten, wenn es uns nicht schon vor aller Wahrnehmung eingepflanzt wäre.

Der Inbegriff dieſer Denkformen und Geſetze iſt die Vernunft. — Es fragt ſich nun, ob die Vernunft, ohne welche wir keine Erfahrung machen können, auch im Stande ſey, uns ohne Erfahrung (a priori) Erkenntniſſe zu gewähren. Und zwar iſt nicht von ſolchen Erkenntniſſen die Rede, welche nichts enthalten als was Vernunft unmittelbar ſelbſt iſt, eine bloße Ausbreitung deſſen, was in dem Weſen jener Formen liegt (analytiſche Erkenntniſſe), z. B. daß die Urſache der Wirkung vorhergeht, was ja eben der Begriff der Urſache ausſagt. Sondern es handelt ſich um die Erkenntniß von Gegenſtänden außer ihren eignen Formen (ſynthetiſche Erkenntniſſe), z. B. Gott, Unſterblichkeit: „ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?“ — Es iſt dieſes die Frage, welche ſich die Vernunftphiloſophie nothwendig aufwerfen mußte, wenn ſie zu ihrem Bewußtſeyn gelangte, ja in der eben ihre Bewußtheit beſteht. Das Reſultat der Unterſuchung iſt bei Kant: Wir haben keine reine Vernunfterkenntniß (keine ſynthetiſchen Urtheile a priori). Denn die Vernunft gewährt nur die Form der Erkenntniß, die Materie kommt uns durch die Erfahrung, d. i. mittelſt des Eindrucks äußerer Gegenſtände auf unſere Sinne. Erſt beide Faktoren zuſammen geben eine Erkenntniß. So z. B. iſt der reine Vernunftſatz: „alles was geſchieht hat ſeine Urſache“ noch keine Erkenntniß; dazu daß er Erkenntniß werde, gehört erſt noch ein beſtimmtes Geſchehendes und ein Beſtimmtes, das ſeine Urſache iſt, und dieſes bietet nur die Erfahrung. Alle unſere Erkenntniß iſt deßhalb Erfahrungserkenntniß, und jenſeits möglicher Erfahrung, ſohin von überſinnlichen Dingen, die nie auf unſere Sinne wirken (Gott, Freiheit), können wir überhaupt keine Erkenntniß haben. Aber noch mehr als das! Auch dieſe unſere wirkliche Erkenntniß, alſo die Erfahrungserkenntniß, iſt unwahr; denn wir erhalten ſie nur durch das Medium unſerer beiden ſinnlichen Anſchauungen

Raum und Zeit, und dieſe ſind bloß uns (ſubjektiv) innewohnende Formen ohne wahrhafte (objektive) Exiſtenz. Nicht das Beſtehen der Dinge darf bezweifelt werden, ja im Gegentheil, ohne das würden wir überhaupt wie keine ſinnlichen Eindrücke ſo auch keine Vorſtellungen haben. Allein ihre wahre Beſchaffenheit („das Ding an ſich") wird nicht erkannt, weil die Dinge (objektiv) nicht in Raum und Zeit beſtehen, wir aber ſie nur als in Raum und Zeit anzuſchauen vermögen. Unſere Erkenntniſſe erhalten daher nur Erſcheinungen, nicht die Dinge ſelbſt. Und es richten ſich die Gegenſtände unſers Wiſſens (natürlich nicht die Gegenſtände an ſich) nach unſerer Erkenntnißweiſe, nicht dieſe nach den Gegenſtänden. Es iſt alſo die Summa: von überſinnlichen Dingen haben wir gar keine Erkenntniß, und unſere Erkenntniß von ſinnlichen Dingen iſt irrthümlich, giebt uns nur die Erſcheinung, nicht das Ding an ſich. Das wäre denn ein Verzicht auf alle Erkenntniß. Allein nun kommt auch die Hülfe: Dieß alles gilt nur von der theoretiſchen Vernunft, d. i. dem Denken, wo es darauf gerichtet iſt, Gegenſtände, die außer ihm ſelbſt vorhanden ſind, zu erkennen. Dagegen die praktiſche Vernunft, d. i. das Denken, wo es darauf gerichtet iſt, Gegenſtände (Handlungen) ſelbſt hervorzubringen, die nicht vorhanden ſind, alſo wo es als Sollen erſcheint, findet dieſe Gegenſtände als Ziel ohne äußere Eindrücke auf die Sinne und daher ohne das Medium von Raum und Zeit rein aus ſeinen eignen Geſetzen. Es iſt nemlich in uns ein Gebot des Guten, das wir nicht aus der Erfahrung ſchöpfen und das uns gebietet, das Gute zu thun ohne alle Rückſicht auf Erfahrung, d. i. auf einen Erfolg, einen Nutzen, eine Annehmlichkeit für uns, ſchlechthin um des Guten willen — ein „kategoriſcher Imperativ". Dieß iſt alſo eine reine Vernunft-Erkenntniß. Aus dieſem unbedingten Gebot des Guten folgen auch Freiheit, Unſterblichkeit, Gott rein a priori: die

Freiheit, weil ohne ſie ein Gebot unſinnig wäre; die Unſterblichkeit oder eine jenſeitige Welt, weil hienieden nicht Lohn und Strafe auf die Erfüllung oder Uebertretung folgt, was die Vernunft folgerichtig erheiſchen muß; Gott weil ohne ihn Lohn und Strafe ſich nicht verwirklichen könnten. Die praktiſche Vernunft iſt danach das Gebiet, auf welchem es wirklich reine Vernunfterkenntniß (ſynthetiſche Urtheile a priori) giebt; durch ſie allein erhalten wir deßhalb von überſinnlichen Dingen ein Wiſſen, und es ſind auch allein ihre Erkenntniſſe wahr und verläſſig, während die theoretiſchen Erkenntniſſe, da ſie von der Erfahrung borgen, unwahr ſind.

Offenbar iſt dieſe Unwahrheit aller Erfahrung, wie Kant ſie zum Grund legt, kein bloßes Bezweifeln, es iſt eine poſitive zuverſichtliche Behauptung und kündigt ſich ſogleich als eigenthümlichen Charakter ſeines Syſtems an. Es iſt daher zu zeigen, wodurch Kant zu dieſer Behauptung gedrängt wurde, um das Weſen der kritiſchen Philoſophie zur Klarheit zu bringen.

Der Grund, auf welchen ſie ſich ſtützt, iſt die Annahme, daß Zeit und Raum, hauptſächlich aber, daß die Zeit eine bloß unſerer eignen Sinnlichkeit angehörige Anſchauung ſey, der in dem Gegenſtand nichts entſpreche. Dieſe Irrigkeit der Zeitanſchauung leitet nun Kant freilich davon ab, daß die Zeit keine ſubſiſtirende und keine inhärirende Exiſtenz in den Dingen habe, noch auch ein abgezogener Begriff ſey. Allein ein ſolches Raiſonnement über ein einzelnes Erkenntnißelement kann unmöglich die innerſte Triebfeder eines Syſtems ſeyn, das eine philoſophiſche Epoche begründet. Mit demſelben Raiſonnement hätte Kant auch allen logiſchen Formen (Grund und Folge — Unbedingtes) die Wahrheit und Objektivität abſprechen können. Sondern es liegt eine viel tiefere Triebfeder zu Grunde, die ſelbſt zu dieſem Raiſonnement erſt beſtimmte.

Jeder Blick auf die Welt zeigt Veränderung, That. Der

Vernunftzusammenhang aber ist veränderungslos — „allgemein und nothwendig". Wollte nun Kant diese sich ändernde Welt anerkennen, so mußte er eine Ursache und einen Zusammenhang derselben anerkennen, welche Vernunft nicht ist und deßwegen auch nicht finden kann. Das war ihm unmöglich, weil es der Grundbehauptung der Vernunftphilosophie widerspricht. Wollte er nun das Bestehen der sich ändernden Dinge läugnen, so fand er auch dieses unmöglich; weil er sehr wohl einsah und erklärte, daß ohne das Bestehen dieser Dinge sich gar nicht begreifen ließe, warum wir uns das und jenes und nicht immer dasselbe vorstellen*), und daß die Denkformen für sich noch keine Erkenntniß sind, sondern dazu eines Gegenstandes und Inhaltes bedürfen**). So blieb ihm nur ein Ausweg: beides festzuhalten, daß bloß Vernunftzusammenhang ist, und daß die Dinge wirklich bestehen, und nur den Stein des Anstoßes zu läugnen, den veränderlichen Charakter der letztern. Auf diesen Grund baute er sein System. Zeit und Raum sind nur unwahr, weil sie eben die Formen der Veränderung sind. Wären wir nicht an diese Formen gebunden, meint Kant, „so würden dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderung vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch die der Veränderung gar nicht vorkäme"***), und dann würden wir die wahre Beschaffenheit der Dinge erkennen. Nun sind aber Raum und Zeit das Medium für alle Erkenntniß vorhandener Gegenstände; diese kann deßhalb nur Erscheinungen geben. Also löst er die Schwierigkeit damit, daß er zugleich mit der Zeit auch Veränderung, Kausalität, That läugnet, ja daß er eigentlich die Realität selbst, als welche nichts Andres als „Zeitausfüllung"

*) Kritik der reinen Vernunft S. 274. 275.
**) Ebendas. S. 146.
***) Ebendas. S. 54.

ſey, läugnet, ſo daß bloß logiſche Verhältniſſe übrig bleiben, alles in bloße Denkbeſtimmungen gleich als in einen mathematiſchen Punkt einſchrumpft*). Das iſt die Grundanſchauung, welche die rationaliſtiſche Philoſophie nicht etwa aus der Forſchung gewinnt, ſondern unbewußt ſchon zu der Forſchung mitbringt. Aus der Reſultatloſigkeit dieſes Reſultates glaubt nun Kant ſich in das praktiſche Gebiet flüchten zu können. Das Denken als ethiſche Anforderung nemlich fordert ſeine Gegenſtände zeitlos, ewig, unveränderlich. Denn das iſt eben die als unzweifelhaft vorausgeſetzte Vorſtellung ſeiner Zeit, daß das Ethos ein Syſtem bloß logiſch verbundener Regeln ſey, und dieſe Vorſtellung konnte nicht wie die des bloß logiſchen Zuſammenhangs in den phyſiſchen Dingen durch jeden Blick in die Welt widerlegt werden. Das Ethos allein alſo konnte ſo angenommen werden, als ob es auf bloßem Vernunftzuſammenhang beruhte. Hier oder nirgend mußte der Ort ſeyn, wo rein a priori zu erkennen iſt und die Reſultate dadurch die Gewißheit der logiſchen Geſetze ſelbſt erlangen. Von hier aus müſſen Gott, Unſterblichkeit, Freiheit bewieſen werden, um über jeden Zweifel erhoben zu ſeyn. — Es iſt alſo dieſes ganze Syſtem durch die Grund-

*) Selbſt unſere aprioriſche Funktion iſt nach Kant infiscirt durch die Beimiſchung der falſchen Anſchauung der Zeit. Nemlich ſchon die Urtheile a priori, da ſie die Kategorien auf ein Objekt (wenn auch nicht auf ein beſtimmtes, ſo doch auf irgend ein denkbares Objekt) anwenden, das aus der Sinnenwelt an unſere Wahrnehmung kommt, enthalten eine Zeitbeziehung, z. B. „was geſchieht hat ſeine Urſache“ iſt auf die Zeiteinheit gebaut, es wird damit geläugnet, daß irgend etwas neu anfangen, aus der Zeiteinheit herausfallen könne. Deßwegen ſind auch dieſe unſere Urtheile a priori keineswegs für das Sachverhältniß ſelbſt gültig, ſondern bloß für unſere Erfahrung. Es ſind die Grundſätze, nach welchen wir allein eine Erfahrung machen können, nicht aber die Geſetze der objektiven Welt. Danach ſtatuirt ja Kant auch in der Vernunft ſelbſt Widerſprüche („Antinomien“) in Beziehung auf ihre oberſten Schlüſſe oder Ideen, die eben ihren Urſprung nur darin haben, daß ſie überall auf Zeitanſchauung ruhen.

anforderung des Rationalismus hervorgetrieben: es giebt keine Veränderung. Spinoza behauptet den Vernunftzusammenhang der wirklichen Welt. Kant hingegen — sowohl als der Spätere, wie durch den Versuch der Wolfischen Schule zur Untersuchung aufgefordert — Kant hat die Einsicht, daß die Welt der Erfahrung das Problem nicht lösen lasse, daß wir hier unläugbar Veränderung, Freiheit, That finden. Er giebt daher diese Welt als unwahr auf und flüchtet sich mit seiner Vernunftherrschaft in eine andere, die er selbst erst durch das Denken erschafft, in welcher er die Aufgabe zu erfüllen im Stande ist, weil er sie nach der Aufgabe einrichtet. Er sucht ein Unbedingtes, eine causa sui im Sinne Spinoza's, d. i. ein solches, welches nicht das Erste ist wie Gott, sondern das unser Denken als erste Vorstellung enthält. Das ist ihm der Gedanke der Unbedingtheit selbst mit den nothwendig ihm angehörenden Charakteren der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Aus ihm müssen alle Handlungen, und gleichfalls nach logischem Gesetze, folgen, darin besteht das Ethos. Nichts Anderes darf sie bewirkt haben, sonst wäre das Unbedingte nicht mehr, wie sein Begriff es aussagt, der Grund des Bedingten. Deßhalb wird Freiheit des Willens postulirt. Es wird nemlich das Bestimmtwerden durch das Begehren (also durch Objekte außer dem Denken) geläugnet; es wird aber auch jedes Motiv außer dem Vernunftgedanken selbst — Liebe, Begeisterung wie Eigennutz — als moralwidrig verworfen. So fordert Vernunft die Handlungen kategorisch, unbedingt, nur als Folgen aus ihr. Gut und Böse sind nicht Eigenschaften, die unserm Denken vorhergehen und es bestimmen, sondern sie entstehen erst durch die unserm Denken unterliegende Form der Allgemeinheit und Nothwendigkeit *). Allein das

*) Kritik der praktischen Vernunft S. 102.

Sollen ſelbſt iſt doch eine reelle Gewalt und hat in ſich ſchon wieder die Vorſtellung der Veränderung, indem eine Handlung hervorgebracht werden ſoll, die noch nicht iſt. Es mußte daher der Welt der Erſcheinungen überwieſen werden. Als Sollen, Imperativ, als Gebot und Verbot erſcheint uns das Denken nur, weil wir der unwahren Welt der Veränderung angehören. Außerdem würde von keinem Sollen die Rede ſeyn, ſondern Vernunft würde die Handlungen, die aus ihr folgen, unfehlbar ſelbſt vollbringen*); genauer bezeichnet: es gäbe kein Sollen und kein Handeln, ſondern Vernunft wäre zugleich mit allen ihren Folgen da. Aus jenem Unbedingten wird aber nun außer der Beſchaffenheit des Handelns auch noch die Beſchaffenheit der intelligibeln Welt gefolgert. Als Satz der Allgemeinheit (des Nichtwiderſpruchs) enthalte es die Uebereinſtimmung des ihm entſprechenden Handelns und ſeiner Folgen für die Glückſeligkeit, daher einen Zuſtand der Zutheilung nach Verdienſt („das höchſte Gut") und einen Weltlenker, der dieſen bewirke — Gott. Dieſer, als Produkt jenes Unbedingten, iſt denn auch an das Geſetz deſſelben gebunden, er kann nicht Verzeihung und Gnade üben. Der eigentliche Gott iſt alſo auch in dieſer intelligibeln Welt der abſtrakte Gedanke logiſcher Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ein Gott ohne Verſtand und Willen wie bei Spinoza.

Es erhellt hieraus, daß Kant den Kanon des Spinoza vollſtändig anerkennt und befolgt. Der Bau ſeiner intelligibeln Ordnung iſt ganz nach demſelben eingerichtet, wenn er ihn auch für die Dinge der Wahrnehmung aufgiebt. Darum zieht ſich durch das Kant'ſche Syſtem eine doppelte Welt: die der Erſcheinung, d. i. des reellen Zuſammenhangs der That und Begebenheit, und die des Weſens, d. i. des logiſchen Zuſammenhangs,

*) Ebendaſ. S. 36.

während Spinoza die letztere als die einzige anerkennt, und die erstere aus Mangel an Rechenschaft in sie aufgelöst glaubt. Dem Spinoza ist die Welt, wie wir sie wahrnehmen, bloß das schon seinem Begriffe nach Unbedingte mit seinen nothwendigen Folgen. Kant erkennt diese Wahrnehmungen als etwas ganz Anderes, und daher auch Unwahres; aber die sittlichen Handlungen, die intelligible Ordnung, d. i. der wahre Bestand der Dinge ist auch ihm nur die Substanz, die allem Denken unterliegt (Allgemeinheit und Nothwendigkeit) und ihre Affektionen. Spinoza läugnet in der wirklichen Welt die Freiheit (Wahl dieses oder jenes zu thun). Kant nimmt sie hier an, er nennt sie Freiheit der Willkür; allein er läugnet sie gleichfalls in der wahren Welt, hier ist alles Nothwendigkeit: die Vernunft enthält die ihr gemäßen Handlungen, das Weltgericht u. s. w. ohne Wahl. Das unvermeidliche Bestimmtwerden durch Vernunft nennt Kant Freiheit des Willens im Gegensatze zur Freiheit der Willkür. Bei Spinoza kann sich in der wirklichen Welt nichts ergeben, was nicht nothwendig, mithin gerecht ist. Es fällt der Unterschied von Gut und Böse. Bei Kant kann solches geschehen, und nur in dem Reiche, das wir selbst zu bilden haben oder das jenseits unserer Erfahrung liegt, ist diese Infallibilität. Er braucht daher nicht das Schlechte, welches die Erfahrung zeigt, zu billigen, im Reiche der Erscheinung darf er loben und verwerfen und ist befugt, Aufgaben festzusetzen, die nicht schon erfüllt sind und für welche uns, wie wir uns erscheinen, Wahl gegeben ist, daher eine wirkliche Ethik zu entwerfen. — So zeigt es sich, daß diese beiden scheinbar kaum verwandten Systeme, die vor allem in der Ethik den grellsten Gegensatz bilden, doch in der That wieder auf einer und derselben Grundanforderung ruhen.

Kant wurde allgemein einer Reihe von Inkonsequenzen

beſchuldigt, ſie haben aber ihren tiefern Urſprung in der Aufgabe, die er aller Philoſophie giebt und die er — auf Vernunftphiloſophie zugleich feſtbeharrend und dennoch nicht durch ſie verblendet — ihr nothwendig geben mußte. Denn dieſe Aufgabe iſt in ſich ſelbſt widerſprechend. Er fordert von der reinen Vernunft ſynthetiſche Erkenntniſſe, d. i. ſolche, in welcher nicht Prädikate aus einem Begriffe herausgenommen werden, die ſchon mit ihm gegeben ſind, ſondern andere hinzukommen, die er nicht enthält. „Die er nicht enthält" — was heißt das anders, als: die nicht nach der Vernunft ſchon von ſeinem Daſeyn unzertrennlich, alſo durch eine Urſache außer der Vernunft mit ihm verbunden ſind. Wollte daher Kant nur Vernunftzuſammenhang und Erkenntniß aus der Vernunft, ſo hätte er keine ſynthetiſchen Urtheile fordern, er hätte ihre Möglichkeit geradezu läugnen müſſen. Oder es giebt eine Syntheſe, es giebt Wirkungen, Prädikate, welche in ihrer Urſache nicht enthalten ſind, ſondern von ihr hervorgebracht oder unterlaſſen werden konnten. Dann iſt aber in Wahrheit That und Veränderung, wenn auch die Form der Zeit und des Raumes nur Befangenheit der Sinne ſeyn ſollte, dann iſt es nicht möglich, das Verhältniß der Dinge als in Wahrheit veränderungslos zu betrachten, weil es Veränderung iſt, nicht möglich, es durch das Vermögen des Nothwendigen (Vernunft) zu erkennen, weil es ein freies iſt, nicht a priori, weil es ſich nicht nach dem Geſetze des Denkens, ſondern nach der Urſache richtet, welche die Veränderung bewirkt. — Man könnte es verſuchen, dieſes Dilemma ſelbſt als ein Erzeugniß unſerer Befangenheit zu betrachten, die Wahrheit ſey eben, daß das Veränderungsloſe dennoch eine Verbindung von Neuem, mithin ein Gegenſtand ſynthetiſcher Erkenntniß iſt; das ſey nur uns unbegreiflich. Damit wäre man über allen Boden menſchlichen Denkens und Vorſtellens hinausgeſprungen, wohin keine Prü-

fung mehr zu folgen vermag; aber diese Berufung wäre auch gar nicht im Geiste Kants. Denn nur die Formen sinnlicher Wahrnehmung verwirft er; keineswegs das logische Gesetz des Widerspruchs. Nun ist aber gezeigt worden, daß ohne Rücksicht auf Zeit und Raum schon dem Gedanken nach synthetische Erkenntniß und Veränderung unzertrennliche Begriffe, dagegen synthetische Erkenntniß und bloßer Vernunftzusammenhang (daher Finden aus der Vernunft) widersprechend sind.

Es ist daher sehr natürlich, daß dieser große Forscher, der durch die strenge Rechenschaft, die er sich überall giebt, den Rang des gründlichsten und ehrwürdigsten aller Vernunftphilosophen unzweifelhaft behauptet, durch seine Untersuchungen dahin geführt wurde: Vernunft gewähre auf theoretischem Gebiete keine synthetischen Erkenntnisse. Wenn er nun auf praktischem Gebiete dennoch den Widerspruch begeht, so täuschte er sich nur durch folgende Verwechselung: Unser Gefühl des Sollens, der Drang, das Sehnen in uns geht wirklich allen sinnlichen Eindrücken vorher, es ist insofern a priori und hat auch gewiß eine synthetische Kraft, es treibt zu bestimmten Handlungen, fordert Zustände und verweist mit Sicherheit auf ein Verhältniß zu Gott, Zukunft und Seligkeit. Allein dieser Drang ist nicht Vernunft, er ist eine reale Gewalt und wirkt seinem innersten Wesen nach als That und Veränderung, keineswegs in logischer Weise, keineswegs nach Art der Vernunft. Er ist auch, wenn gleich von den sichtbaren Einflüssen frei und über sie erhaben, doch nicht ein Anfangendes, sondern von einer ihm vorausgehenden, von ihm unterschiedenen höheren Ursache bewirkt. Gerade den Charakter an ihm aber, wodurch er ist, was er ist, und wodurch er allein die synthetische Macht, Andres aus ihm zu erzeugen, haben kann, nemlich das Reelle, die Thatkraft, gerade *den* Charakter läugnet Kant an ihm und erklärt ihn

für Täuſchung. Was er dafür als das Wahre an ihm ſtehen läßt, den entleerten Gedanken des a priori, das hat die ſynthetiſche Macht nicht. Er benützt alſo den reellen (von ihm geläugneten) Trieb, um ſeine Kraft dem Denken, welches ſie ſeiner Natur nach nicht haben kann, zuzuſchreiben.

Daraus kommen nun die Inkonſequenzen ſeiner praktiſchen Vernunft, davon ſich dieſe drei unterſcheiden laſſen: daß er ein wirkliches Sittengeſetz aus der reinen Vernunft folgert; daß er von dieſem Sittengeſetze nicht bloß Handlungen, ſondern auch Zuſtände gebieten läßt; und endlich, daß er aus ihm nicht bloß praktiſche, ſondern auch theoretiſche Erkenntniſſe ableitet.

Eben der Welt der That, welche, wo Vorhandenes erkannt werden ſoll, das Denken überſchreitet, eben dieſer bedarf ja Kant auch bei der Erkenntniß deſſen, was hervorgebracht werden ſoll. Wie jede Vorſtellung, ſo muß auch jedes Gebot einen Gegenſtand haben, und dieſer — die Handlung, das menſchliche Verhältniß — gehört der Welt an, die er für bloße Erſcheinung hält, und trägt durch und durch ihren Charakter. Kann er es doch nicht entfernen, daß das Weſen der praktiſchen Vernunft ſelbſt für uns nicht anders erſcheint, denn von dieſer Welt afficirt, als Sollen, als freies Hervorbringen von etwas Neuem. Das Vernunftgeſetz der Allgemeinheit und Nothwendigkeit kann eben ſo wenig ein praktiſches Gebot ſeyn, als die Kategorien, oder die Einheit der Apperception eine Erkenntniß. Wenn nun Kant dieſem Vernunftgeſetze den Inhalt unterſtellt: „handle ſo, daß darnach alle Vernunftweſen beſtehen können!“ ſo hat er damit die ganze Welt der Erſcheinung hereingezogen und — was er in der theoretiſchen Philoſophie läugnete — dieſelbe als wahr anerkannt. Denn lebendige Weſen und daß ſie beſtehen können oder ſich aufreiben, das ſind Dinge, von denen das reine Denken nichts weiß. Daß eine Wunde den Tod giebt, daß Entziehung

der Nahrung Hunger verursacht, den man doch nicht von Ewigkeit her hat, kurz das Fortbestehen und das Zerstören selbst sind schon dem Gedanken nach Veränderung. Die höchste Wahrheit und der Gipfel des Systems, das Weltgericht, setzt ja voraus, daß gehandelt und willkürlich gehandelt, daß verändert worden; es enthält also analytisch das durchaus Geläugnete. Wie kann nun praktische Vernunft, da sie die Erfahrung hereinziehen muß, über die Gränzen möglicher Erfahrung hinausreichen, und wie kann sich Wahres ergeben? Zieht sie aber Erfahrung nicht herein: so gebietet das Gesetz der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nichts Anderes, als daß etwas sich nicht selbst aufhebe, und dieses Etwas ist wieder nichts anderes, als die Form der Begriffseinheit selbst, wie sie eben so der theoretischen Vernunft unterliegt. Daß denken denken sey, könnte allein der Inhalt des Imperativs seyn.

Wenn Vernunft die Ursache der praktischen Gebote ist und daher ihren Inhalt bestimmt, so können sie, wie oben gezeigt worden, bloß die Handlungen des Individuums fordern. Bei Kant ist aber ihr Gegenstand auch das Bestehen allgemeiner Zustände, z. B. der Staat unmittelbar und im Ganzen, die Strafe als vergeltende Gerechtigkeit. Kant gesteht zu, daß dieses dem ursprünglichen Wesen der Vernunft widerspricht, sie soll es aber dadurch vermögen, „daß sie sich a priori durch solche Postulate selbst erweitert". Allein einer solchen Erweiterung, eines solchen Strebens nach einer Welt außer uns ist wohl der reelle Drang des Sollens in uns fähig, nicht aber Vernunft.

Durch solche Erweiterung kommt Kant endlich auch dazu, aus dem praktischen Denken wieder theoretische Resultate abzuleiten. Nemlich Gott, Unsterblichkeit, Weltgericht, von denen die praktische Vernunft nicht die Einsicht gewähre, daß wir sie bewirken, oder daß sie bestehen *sollen*, sondern daß sie wirklich

beſtehen, wo alſo praktiſche Vernunft ihrem eignen Begriffe zuwider nicht auf Erzeugung von Gegenſtänden, ſondern auf die Erkenntniß ſchon vorhandener gerichtet iſt. Darin wird Kant unterſtützt durch ſein Läugnen der Zeit und Veränderung; denn mit dieſem iſt wirklich der Unterſchied zwiſchen theoretiſchem und praktiſchem Erkennen aufgehoben, Zukunft und Gegenwart, Sollen und Seyn werden einerlei. Die That, die Wahl, die ſchon dem Worte nach das Praktiſche vom Theoretiſchen ſcheidet, iſt ja gerade das, was als unwahr aufgegeben wird. Nur ſollte auch hier vor Allem der innere Widerſpruch des Syſtems am meiſten auffallen. Indem Vernunft Zuſtände der einen Art fordert, erkennt Kant zwar ihre Anforderung (das Künftige, von Wahl Abhängige) als wahr an, aber nicht ihre Erfüllung, z. B. daß ein Staat wirklich beſtehen werde. Indem ſie Zuſtände der andern Art fordert, erkennt er nicht bloß die Anforderung, ſondern auch die Erfüllung für unausbleiblich, z. B. Gott, Unſterblichkeit, Weltgericht. Er hätte ſagen müſſen: Vernunft fordert Staat, Strafgerechtigkeit, Gott, Weltgericht, und ihre Anforderung, ihr Beſtehenſollen iſt wahr, und iſt es ſchon, weil Vernunft ſie gebietet, die kein anderes Maaß der Wahrheit haben kann; aber ob ſie wirklich beſtehen, iſt eine Frage, mit der die praktiſche Vernunft gar nichts zu thun hat. Oder er mußte ſagen: was praktiſche Vernunft fordert, das exiſtirt auch nothwendig. Aber dann nicht bloß Gott und Unſterblichkeit, ſondern auch durchgängige Vernunftmäßigkeit unſerer Handlungen; und dieſem widerſpricht offenbar die Thatſache.

So verhält ſich Kant zum rationalen Dogmatismus, ſowohl zum konſequenten Spinoza's als zum vagen willkürlichen der Wolfiſchen Schule. Dieſe deduciren die vorhandene Welt der Veränderung aus ihren unveränderlichen Denkgeſetzen. Kant zeigt, daß dieß widerſprechend iſt, begeht nun aber ſelbſt dieſen

Widerspruch, indem er aus eben den Prämissen eine moralische Welt deducirt, die gleichfalls That und Veränderung in sich schließt. —

Es lag im Wesen der Kant'schen Kritik, der Anstoß einer ganz neuen Entwickelung zu werden. Der Widerspruch des reinen Denkens und der wirklichen Welt rief sein System hervor, und es mußte daher seine Thätigkeit darauf gerichtet seyn, diese Gegensätze scharf zu scheiden. Die Vernunftphilosophie wurde dadurch nicht bloß zum Bewußtseyn ihres Unternehmens gebracht, sondern auch innerlicher, indem mit der Ausscheidung Vernunft sich selbst zum Gegenstande ihres Nachdenkens macht. Die Früheren betrachten die Welt, in welche sie das Denken stillschweigend hineingetragen. Er betrachtet das Denken selbst. Mit dem Kunstausdrucke: es entsteht Transcendentalphilosophie, die Philosophie, welche dem eignen Bewußtseyn, während es seine Gegenstände aufnimmt, der Thätigkeit, den Mitteln deren es sich bedient, zusieht. Diese besonnene Scheidung des Erkenntnißvermögens und der Objekte derselben ruft aber nothwendig eine neue philosophische Frage hervor, nemlich: wie ist Erkennbarkeit überhaupt möglich, nicht bloß Erkennen des Wahren? Wie vereinigen sich die beiden geschiedenen Welten, Vernunft und Gegenstände außer ihr, zu einer, sey es auch irrigen Vorstellung? Diese Frage ist im Wesen der abstrakten Philosophie und des subjektiven Princips tief gegründet. Der Mensch, der sich von der Welt losreißt, muß sich fragen: wie kann diese Welt dennoch Vorstellungen in mir erregen? Anklänge derselben sind schon die Untersuchungen bei Carteſius, Spinoza und Leibnitz über den Zusammenhang des Leibs und der Seele. Nunmehr aber ist das ganze Schicksal der Philosophie auf sie gelegt, sie verdrängt daher für den Augenblick jede andere, um die es doch zuletzt zu thun ist, die von Kant selbst noch als die eigentlichen

Aufgaben ausgeſprochen werden, nach Gott, Unſterblichkeit, Freiheit. An ihrem Faden zieht ſich nunmehr die Entwickelung der Philoſophie fort, und es iſt, als hätte die Menſchheit ihr Ziel erreicht, wenn ſie ſich erklären kann, wie ſo ſie dazu kommt, ſich etwas vorzuſtellen.

Die Erklärung, welche ſich zunächſt darbietet, zu der daher Kant, als der Beginnende, greift, iſt die: die Dinge wirken ſinnliche Eindrücke auf uns, wir leihen dieſen die Vernunftform, beides zuſammen iſt Vorſtellung. Genaue Betrachtung zeigt aber das Unzureichende dieſer Erklärung, und das führte auf das Syſtem Fichte's. Der Eindruck auf die Sinne nemlich iſt ein ganz vernunftloſer, rein phyſiſcher; er kann daher durch alle mögliche Steigerung kein Intelligibles werden, man müßte ſonſt eben ſo gut durch phyſiſche Ingredienzien ein Denken bilden können. Ein Ding iſt kein Gedanke und kann nie einer werden, und die Gedankenform kann nur von einem Gedanken, nicht von einem Körper und einer körperlichen Einwirkung afficirt werden. So wäre die Verbindung beider zu einer Vorſtellung unmöglich. Kant hat hier, in der theoretiſchen Vernunft, zwar nicht die Wahrheit der Vorſtellung, wie bei ſeinen praktiſchen Deduktionen, aber doch das Daſeyn derſelben uſurpirt. — Woran liegt es aber nun, daß er keine Verbindung zwiſchen der Vernunft und den Dingen herſtellen kann, da ſie doch, wie Erfahrung zeigt, wirklich beſteht? Der Grund hiervon iſt, wie Fichte nachweiſt*), daß er die Vernunft als ruhende Form, mithin ſelbſt als ein Ding betrachtet. Ein Ding und das andere, das ihm gegenüber geſetzt iſt, werden immer auseinander bleiben. Es mußte alſo Vernunft als handelnd, nicht als die Denk-

*) Dieſer Uebergang von Kant auf Fichte zeigt ſich am anſchaulichſten in den Aufſätzen des Letztern in ſeinem und Niethammers philoſophiſchem Journal.

bestimmungen und Gesetze, sondern als die Denkthätigkeit gefaßt werden. Das war die Vorbedingung, um jene Verbindung erklärbar zu machen. In welcher Art sie nun aber erklärt werden sollte, war wieder für Fichte durch die Stufe des Kantischen Systems motivirt. Die vorausgehende Philosophie hat durchgängig die Ueberzeugung, daß nur Vernunft wahr ist. Kant theilt diese Ueberzeugung, hat aber zugleich ausgesprochen, was in ihr liegt, nemlich daß die Dinge unwahr sind. Nun hat er ihre Wahrheit dennoch, nur als eine verhüllte, behauptet. Das kann aber nichts Anderes bedeuten, als: wären die Dinge richtig erkannt, so müßte man einsehen, daß auch sie nichts sind als Vernunft, d. h. aber, daß sie nicht sind, daß Vernunft allein ist. Dieses hat Kant damit von selbst unbewußt behauptet, Fichte brauchte es nur auseinander zu setzen. Damit hat er aber auch seine Erklärung des Vorstellens vollendet. Nemlich, Vernunft sey sowohl die Denkformen, als die Dinge, aber beides nur, indem sie dieselben in ihrer Thätigkeit hervorbringe. Wenn man z. B. das Verhältniß von Ursache und Wirkung, das der Vernunft und nicht der Erfahrung angehört, analysire, so liege in ihm schon, daß etwas, ein Ding, das andere Ding hervorbringe. Die reine Vernunft enthalte also schon Objekte, die Kant'sche Sonderung lasse sich daher gar nicht festhalten; sondern das unvermeidliche Hinüberspielen von der Vernunftform zu dem Gegenstand außer ihr beweise, daß sie beide keine gesonderten Dinge und überhaupt keine Dinge, sondern nur Produkte einer ungetheilten Thätigkeit sind. So darf man nicht mehr fragen, wie mittelst des Erkenntnißvermögens und des Stoffs ein Vorstellen und Erkennen möglich sey? denn es ist kein Stoff und kein Erkenntnißvermögen, sondern bloß ein Vorstellen und Erkennen.

Dieser Schritt war also dem Rationalismus unvermeidlich,

da er darauf beſtand, daß es keine Wahrheit außer der Vernunft gebe, und dennoch die Möglichkeit einer Vorſtellung begreiflich machen mußte.

Viertes Kapitel.

Die Rechtslehre Kants.

Vollendung des rationaliſtiſchen Charakters. — Hemmung gegen den ſubjektiven Charakter. — Nothwendiger Fortſchritt zu Fichte.

Kant brachte den rationaliſtiſchen Charakter der Ethik und des Naturrechts zur Entſchiedenheit und führte ihn mit Bewußtſeyn durch. Er ſcheidet auch auf dem praktiſchen Gebiete alles Empiriſche, alles was von andern Objekten außer dem Denkgeſetze ſelbſt herrührt, aus, und ſucht allein in dieſem den Inbegriff des Sittlichen. Das iſt die Stelle, die er in der Entwickelung der Moral- und Rechtsphiloſophie einnimmt.

Er bekennt ſich ohne Schwanken zu der Behauptung des Grotius und der ſogenannten perseitas des Guten, ohne zwiſchen principium cognoscendi und principium obligationis zu unterſcheiden: Gott kann wohl als der Urheber der Verbindlichkeit gegen das Geſetz vorgeſtellt werden, ferner als derjenige, dem Alle zu gehorchen *nach* einem Geſetze ſchuldig ſind; aber nicht als Urheber des Geſetzes ſelbſt — dieſes iſt und kann nur die Vernunft ſeyn, ſonſt wäre das Geſetz zufällig *). Gott iſt ſo wenig Urheber des Geſetzes, daß er vielmehr ſelbſt unter demſelben ſteht. Auch Gott kann nicht anders als nach einer Maxime u. ſ. w. handeln, darf andere vernünftige Weſen nur als Zweck, nicht als Mittel behandeln, muß ſich als Theilnehmer an dem

*) Metaph. Anfangsgr. d. Rechtsl. (die erſte Aufl. 1797) Aufl. 2. S. XXVIII.

Reiche der Zwecke denken, wenn auch als Oberhaupt, kann nichts hinzufügen zum Inhalt und Beweggrund des Sittengesetzes*), ist also eigentlich nur der konstitutionelle König des Vernunftreiches.

Er erklärt ferner ausdrücklich, was die Früheren nur dunkel anstrebten: es ist kein Ethos in den Verhältnissen und Beziehungen des Lebens (als welche Gott und nicht die Vernunft gemacht hat), sondern allein in unserm nach aller Abstraktion noch übrigen Denken. Von hier aus kommt es erst in die Handlungen und so in die Verhältnisse. Daher ist es bei ihm gar nicht um die Beschaffenheit der individuellen That, die in die wirkliche Welt eingreift und deren Ziel vollendet oder aufhebt, zu thun, sondern bloß um die ohne Rücksicht auf das Vorliegende gefaßten allgemeinen Regeln, Grundsätze, denen nicht zu widersprechen das Ziel alles Handelns ist. Hier zeigt es sich, worauf die Versuche des Grotius und Pufendorf hinaus wollten, wenn jener **) behauptet, die moralischen Gesetze hätten nicht die Gewißheit, wie die der Geometrie, weil die Materie nicht von ihnen getrennt werden könne, dieser dagegen die mathematische Genauigkeit derselben vertritt und das nothwendige Schwanken den Verhältnissen in der Art zuschreibt, daß das moralische Gesetz von demselben durchaus nicht afficirt werde***). Ihn trieb schon, nur minder deutlich, der Gedanke, daß das Ethos nur in der Regel und nicht in der That besteht.

Er scheidet im gleichen Sinne die Beweggründe des Willens aus. Alles das ist kein sittliches Motiv, wo der Wille durch ein Objekt außer dem Denken bestimmt wird — Lust, Verlangen, Neigung, Liebe. Das einzige sittliche Motiv ist die Achtung

*) Metaph. der Sitten 1. Aufl. S. 74. 75. 85.

**) Grotius l. II, c. 23. §. 1.

***) Puf. jus nat. l. I, c. 2. §. 9.

vor dem Geſetze und zwar vor dem Vernunftgeſetze. Löbliche Handlungen aus Liebe Gottes oder der Menſchen ſind ſo wenig moraliſch als löbliche Handlungen aus Ehrgeiz und Selbſtſucht. Neigung und Liebe, weit entfernt die ſittliche Qualität der Handlung zu erhöhen, ſind ihr vielmehr entgegen. Darauf geht — und mit vollem Recht — Schiller's Epigramm:

Gern dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und ſo wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Endlich iſt ihm auch der Inhalt alles Ethos allein das Denkgeſetz, die Konſequenz. Seine Vorgänger, ſelbſt Philoſophen wie Leibnitz, laſſen alles, was da ſein ſoll, von der Vernunft fordern, und plötzlich iſt ihnen der Inhalt des Guten wieder Liebe, Menſchlichkeit, gleichmäßige Belohnung und Beſtrafung, ohne daß ſie wüßten und erklärten, wie dieſes von den Geſetzen des Denkens gefordert werde, oder auch nur mit ihnen zuſammenhänge. Aber Kant nimmt nichts als Ethos an, wovon er nicht gezeigt zu haben wenigſtens überzeugt iſt, daß das Denken ſelbſt es unvermeidlich enthalte, und tilgt daher auch rückſichtslos alles, wovon er ſich der Unmöglichkeit des Beweiſes beſtimmt bewußt iſt. Das ſittliche Geſetz muß nach Kant ein kategoriſches ſeyn, nicht ein hypothetiſches, das iſt, welches nur unter beſtimmten Vorausſetzungen der Erfahrung gilt. Es muß eben deßhalb ein bloß formales ſeyn, d. i. kein Objekt, keinen Inhalt, keine Materie haben. Das Sittengeſetz iſt darum kein anderes als das Denkgeſetz: Allgemeinheit und Nichtwiderſpruch. Es lautet: handle nach einer Maxime, die, zum allgemeinen Geſetze gemacht, ſich nicht ſelbſt widerſpricht (eigentlich aber, die, als allgemeines Geſetz befolgt, den geſelligen Zuſtand der Erfahrungswelt nicht vernichtet). Oder nach einem andern Ausdruck: handle nach einem kategoriſchen Zwecke, d. i. welchen du dir nicht beliebig ſetzeſt, ſondern den jedes vernünftige Weſen ſich ſetzen muß. Solchen

Zweck giebt es aber nur Einen: die Vernunft oder das vernünftige Wesen selbst, daher: du mußt das vernünftige Wesen, sowohl dich selbst als andere vernünftige Wesen außer dir (hier verwechselt Kant unmerklich die Vernunft, Denkgesetz, Konsequenz und das vernünftige Wesen, die Persönlichkeit, das reale Subjekt), als Zweck erkennen. Von hier aus baut er denn die sittliche Welt auf, sie ist ihm ein Reich der Zwecke, indem die sämmtlichen Vernunftwesen sich das zum Zweck setzen, daß jeder sich selbst und jeder die Andern bloß als Zweck behandle. Nach allem diesem ist das Gute, wie Kant selbst nachdrücklich hervorhebt, kein ursprünglicher Begriff, den das Denken vorfände, sondern ergiebt sich selbst erst als aus dem Denkgesetze abgeleitet. — Eben so wird auch in der Rechtslehre zuerst die äußere Freiheit als im Wesen der Vernunft, im Gedanken des Unbedingten, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten aufgezeigt. Das geschieht so: das Wesen der Vernunft ist, daß sie selbst, d. i. ihr Gesetz der Nothwendigkeit, das ursprünglich und allein Bewirkende im Handeln sey. Dazu ist es nöthig, daß der Wille von Eindrücken der Außenwelt *wirklich* nicht bestimmt werde (wie als Postulat daraus hervorgeht, daß er die *Möglichkeit* haben müsse, nicht davon bestimmt zu werden — Freiheit des Willens). Solcher Eindrücke der Welt sind nun zweierlei: das im Innern erweckte Begehren und die äußerliche Gewalt. Beide muß das Denken überwinden, um das Unbedingte zu seyn. Indem es das Erste fordert, ist es das moralische, indem das Zweite, ist es das Rechtsgesetz. Moral ist daher innere Gesetzgebung, Selbstzwang; Rechtsgesetz äußere Gesetzgebung, Entfernung äußerlicher Gewalt, Zwang Anderer*). — So wie

*) Nicht das Subjekt also, auf dessen vernünftiges, d. i. aprioristisches Handeln es abgesehen ist, wird vom Rechtsgesetze gezwungen, wie bei der Moral, sondern die Andern. So wechselt Vernunft, indem sie das moralische

nun aber der Begriff der äußern Freiheit aus der Vernunft gewonnen iſt, wird ſofort überall unterſucht, ob das Gegentheil einer Anſtalt dieſem Begriffe widerſprechen würde, und nur dann wird ſie anerkannt, z. B.: „Es iſt möglich, einen jeden äußern Gegenſtand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn ſie Geſetz würde, ein Gegenſtand der Willkür an ſich herrenlos werden müßte, iſt rechtswidrig*)." Daher ſteht er auf gleicher Höhe mit ſeiner Zeit, welche alles einriß, was nicht in dieſer Art nothwendig war. Die Inſtitute des Lehnrechts, die Kirche, welche bei den Aelteren ihren Platz im Naturrechte behaupten, werden von ihm daraus verwieſen. Die Nationalökonomie fällt und die Beſteuerung kommt bloß unter die Rückſicht des Schutzes der Rechte. Er iſt der Erſte, welcher die Anſtalten, die nicht aus der Freiheit folgen und die doch kein wirklicher Staat entbehrt, in der Theorie als Mittel für jene ableitet, wie etwa die Erhaltung der Armen, den Unterricht, das Verbot öffentlicher Unzucht, die polizeiliche Reinlichkeit, die Beiträge für die Kirche — ein Ausweg, in welchem ihm nunmehr die ganze Maſſe der neueren Staatslehrer und naturrechtlichen Lehrbücher gefolgt iſt.

Freilich indem Kant, die Erſcheinungswelt neben der Vernunft anerkennend, die Geſetze durch Subſumtion des verſchiedenen Stoffs unter die allgemeine Vernunftregel findet, geräth er in dieſelbe Nothwendigkeit, wie die Uebrigen, nicht bloß Gegenſtände der Erfahrung zu ſubſumiren, ſondern die gewöhnlichen Wirkungen derſelben als Prämiſſe der Regel ſelbſt zu

und das Rechtsgeſetz diktirt, unter der Hand die Subjekte, zu denen ſie ſpricht. Dieſes folgt aus der oben gerügten Inkonſequenz, daß Kant von der Vernunft objektive Zuſtände gebieten läßt. Ihr Gebot lautet hier wirklich ſo: fürs erſte ſollſt du dein Begehren überwinden, fürs andere ſoll es in der Welt nicht beſtehen, daß du gezwungeu werdeſt!

*) Ebendaſ. S. 56. §. 2.

haben. Allein Kant ist der Erste, der einsieht, daß dieses nach der Vernunftphilosophie nicht seyn dürfe, der weiß, was das heißt: continuo ratiocinationis filo deducere. Er bemüht sich daher, wiewohl kaum mit Erfolg, nachzuweisen, daß er den Staat nicht mittelst dieser Beobachtung gefunden habe*).

Dieser Vollendung des abstrakten Charakters entspricht es denn auch, daß die Rechtsphilosophie seit Kant ihren Namen ändert. Die Früheren hatten, wie oben gezeigt worden, irgend einen empirischen Trieb zum Princip, nur die Folgerung aus ihm ging rein vernünftig vor sich. Für sie war daher der von den Römern überkommene Ausdruck, Naturrecht, immer noch passend. Das Princip Kants aber ist die Konsequenz, die Denknothwendigkeit selbst, und nun ist der allein bezeichnende Name: Vernunftrecht.

Wenn Kant so mit Einem Schritte den Rationalismus der ethischen Gesetze vollendete, so benimmt er sich dagegen theils nicht fördernd, theils sogar hemmend gegen das subjektive Princip. Denn der handelnde Mensch und seine Freiheit gehören jener Welt an, welche Kant für unwahr hält, und wiewohl er ihn wie diese Welt überhaupt nothgedrungen duldet, so ordnet er ihn doch seiner höheren Welt, dem Vernunftgesetze, unter. Das äußert sich sowohl in der wissenschaftlichen Deduktion der Grundbegriffe als in den Resultaten seiner Rechtslehre.

Die rechtliche Freiheit ist nicht um des Menschen willen gegeben und folgt nicht aus seinem lebendigen Daseyn, sondern sie folgt aus dem Daseyn der Vernunftformen, und besteht,

*) Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Aufl. 2. S. 192. §. 32. Was K. hier a priori beweist, daß die Menschen nicht bloß Vernunft sind, sondern auch mitunter ungerecht, so wie in ihren Urtheilen abweichend, das beweist gewiß richtiger Pufend. aus der Erfahrung: „quis est, qui ignoret?" Puf. jus nat. l. VII, c. 1. §. 10. Vergl. oben Buch III. Abschn. II. Kap. 4 am Schlusse.

damit a priori gehandelt werden könne, d. i. damit das logiſche Geſetz die erſte Urſache einer intelligibeln Welt ſey. Sie iſt nicht ſowohl Freiheit des Individuums, als der Gedanke der Freiheit, der allen gleichen (Maxime der Koexiſtenz). Daher iſt ſie bei jedem ſchon uranfänglich beſchränkt, es beſteht ein Rechtsgeſetz (die Folge aus jenem Gedanken) vor aller Uebereinkunft (der Folge der individuellen thätigen Freiheit). Aus jenem Gedanken folgt mit Nothwendigkeit der Staat. Er iſt daher ein Imperativ, unmittelbar und unbedingt von der Vernunft gefordert. Die Obrigkeit kommt aus dieſem Vernunftbegriffe, ihre Heiligkeit und ihre Gewalt darf daher nicht in Zweifel gezogen, nicht von den Menſchen der Erſcheinung über ſie entſchieden werden; daher Kants Abſcheu gegen das Gericht der Franzoſen über ihren König *). Aus dem Gedanken der gleichen Freiheit aller, die nicht im Erlauben, ſondern nur im gleichmäßigen Beſchränken eines jeden beſteht, folgt erſt Freiheit (Recht) des lebendigen Menſchen und folgt indirekt als leergelaſſene Sphäre, ſie iſt ein Nichtverbot. Vernunft macht hier alſo das Recht des Menſchen zu ihrem Recht, es folgt aus ihr und iſt für ſie da, und ſie entzieht es daher großentheils ſeiner Verfügung, worin es ſich doch allein äußern könnte.

Sie tritt aber überdieß auch unmittelbar als berechtigt auf und ſchreibt den Menſchen erzwingbare Pflichten vor, die auch gar nicht mehr den Gedanken der allgemeinen Freiheit zur Urſache haben. Das Subjekt dieſer Rechte nennt Kant die Menſchheit oder den Menſchen an ſich im Gegenſatze zu dem erſcheinenden Menſchen, d. i. alſo der nicht handelnde, ſondern von Vernunft unvermeidlich beſtimmte Menſch, das logiſche Geſetz ſelbſt. Aus dieſem Rechte der Vernunft werden (obwohl ſie

*) A. a. O. S. 206.

nicht daraus folgen) die Pflichten der Familie, zwischen den Gatten, zwischen Aeltern und Kindern, abgeleitet, die offenbar nicht aus der Freiheit der Individuen kommen, und sie können daher auch nach Kant nicht gegenseitig erlassen werden. Dieses Recht der Vernunft fordert Strafe als Vergeltung. Strafe ist also nicht Mittel, damit die Menschen in Zukunft nicht verletzt werden, sondern eine nothwendige Folge der Vernunft, die durch Unterlassung der Strafe unmittelbar jetzt verletzt würde. Das Gesetz des Nichtwiderspruchs, die Gleichmäßigkeit hat ein Recht zu bestehen, und sein Bestehen ist eben die Talio. Nichtbestrafung des Verbrechens wäre eben das gegen das Vernunftgesetz, was Gewalt gegen den lebendigen Menschen*). Das Recht der Vernunft macht ferner Handlungen zu Rechtsverletzungen, welche das Recht keines lebendigen Menschen verletzen (die unnatürlichen Sünden). So ist es auch nur der Mensch an sich (die Vernunft), welche als Mitglied der Volksversammlung das Gericht bilden hilft und z. B. das Strafurtheil erläßt.

Das Daseyn zweier Principien des Rechts — der Vernunft und des Ich — erscheint im Systeme Kants als vollkommen konsequent, indem sie seinen beiden entgegengesetzten Welten entsprechen. Er ist durch sein System im Ganzen berechtigt, die Widersprüche zu enthalten, welche das Naturrecht durchdringen, und kann insofern auch als der eigentliche Repräsentant desselben gelten. Daraus erklärt sich der allgemeine Anhang, den er

*) Das konnte man am wenigsten begreifen, und Feuerbach glaubt daher wegen dieser Vergeltungstheorie annehmen zu müssen, daß Kant, als er seine Rechtslehre schrieb, altersschwach gewesen sey. Es ist natürlich, daß die Resultate aus dem rein objektiven Vernunftprincipe Kants nicht verstanden wurden, da die ganze Entwickelung bei ihm nicht stehen bleiben konnte, sondern nach dem rein subjektiven Fichte's strebte, dem Feuerbach in seiner Ansicht der Strafe schon ganz angehört. Vergl. Linck „über das Naturrecht unserer Zeit als Grundlage der Strafrechtstheorien", Abschn. 2.

damals fand, die Autorität, die er noch jetzt bei allen abſtrakten Rechtsphiloſophen beſitzt. Seine Rechtslehre gleicht dem augenblicklichen Gleichgewichte eines umſchlagenden Körpers, das den Fall verzögert und wie eine wahre Haltung und Siſtenz ausſieht. Das wirkliche Umſchlagen erfolgte erſt mit Fichte, der denn auch minder Eingang fand.

Die Rechtfertigung durch ſein Syſtem iſt aber noch keine Rechtfertigung der Sache ſelbſt. — Das Recht des wirklichen Menſchen und des Menſchen an ſich haben keine Vereinigung, ſo wenig als im ganzen Syſtem die Welt der Erſcheinung und die der Vernunft. Hier iſt es nicht erklärt, warum denn Erſcheinungen da ſind und nicht alles Vernunft iſt; daher kann nicht abgeſteckt werden, wie weit in unſern Erkenntniſſen die Wahrheit reicht und wo die Täuſchung anfängt. So iſt es auch in der Ethik nicht abzuſehen, warum Freiheit der Willkür (des Menſchen) und nicht bloß Freiheit des Willens (der Vernunft) beſteht, warum der Zwang, wenn Vernunft ihn fordert, vom Belieben des Berechtigten abhängt, warum es außer dem Menſchen an ſich auch noch ein Recht des nicht vernünftigen Menſchen giebt. Und auch hier iſt es daher nicht möglich, mit Nothwendigkeit zu beſtimmen, was dem Einen und dem Andern gebühre, in wie weit Vernunft die individuelle Freiheit zu beſchränken oder unangetaſtet zu laſſen habe. Denn ein Höheres über beide giebt es nicht, welches jedem ſeine Gränze ſetzte; das Recht des Menſchen an ſich ſchließt nun aber ſeinem Begriffe nach alle Freiheit der wirklichen Menſchen aus und umgekehrt. Kant kann daher nicht anders, als ganz willkürlich hier etwas der Vernunft, dort etwas dem Menſchen zutheilen. Er läßt z. B. das Vermögen von der Verfügung der Menſchen abhängen, dagegen die Familienverhältniſſe von der Vernunft beherrſchen. Er will den Staat als einen nothwendigen, und

kann doch auch den Staatsvertrag nicht aufgeben. Damit der Souverän ein unbegränztes Recht habe, ist es nöthig, daß jeder Gehorchende selbst (in seiner Wirklichkeit) zugleich ein Glied des Souveräns sey, und dennoch ist es gar nicht der wirkliche Mensch, sondern seine Vernünftigkeit, die da in der Versammlung mitstimmt und im Gerichte miturtheilt, der Gehorchende ist durchaus ein anderer*).

Dieser Dualismus, dieser innere alles durchdringende Widerspruch machte den Fortschritt zu einem ungetheilten Princip nothwendig. Aber auch die Hemmung der persönlichen Freiheit drängte dazu. Diese, als die lebendige Triebfeder der Entwickelung, konnte durch die Reaktion Kants, der sie mit wissenschaftlicher Besonnenheit unter das Vernunftgesetz stellte, nur den Anstoß erhalten, sich mit gleicher Entschiedenheit über dasselbe zu erheben. — Durch Kant wurden die unlösbaren Schwierigkeiten offenbar, welche die Ableitung des Rechtsgesetzes aus der Vernunft mit sich führt: die Unmöglichkeit, Recht und Befugniß des Individuums aus ihr zu gewinnen, die Frage, warum Vernunft, wenn sie es ist, die für die Freiheit zwingen muß, zu andern Zwecken nicht zwingen darf, und warum sie dieselben Handlungen hier schützt, die sie dort verbietet? — Es war unerläßlich, das Vernunftgesetz als Basis der rechtlichen Freiheit aufzugeben und den wirklichen Menschen in seiner freien Thätigkeit dazu zu machen.

So führte auch in dieser bestimmten Doktrin die Stufe Kant's zu der Fichte's.

---

*) Vergl. a. a. O. S. 195 mit S. 220.

Fünftes Kapitel.

Das Syſtem Fichte's.

Perſönlichkeit ſtatt Denkgeſetz. — Identität des Bewußtſeyns. — Läugnung des Objekts, ſubjektiver Idealismus. — Aufgabe alles a priori zu finden. — Reales Princip in Fichte's Lehre und ſeine Folgen. — Befriedigung des Intereſſes der neuern Philoſophie durch Fichte. — Verhältniß zu Spinoza. — Unhaltbarkeit des Fichteſchen Standpunktes.

Vernunft iſt bei Fichte etwas Anderes geworden, als ſie in der früheren Entwickelung geweſen. Sie iſt nicht mehr der Inbegriff der Denkbeſtimmungen, ſondern das denkende Weſen, der Menſch ſelbſt, inſofern er nach jenen Beſtimmungen thätig iſt. Vernunft iſt Ich, iſt Selbſtbewußtſein. Die höchſte Ueberzeugung des Rationalismus: nur Vernunft iſt wahr, erhält dadurch eine neue, von der frühern völlig verſchiedene Bedeutung: nur Selbſtbewußtſeyn, nur der Denkende, Perſönliche iſt und hat Realität. Was ſich ſeiner nicht bewußt iſt, die Dinge (die Denkformen ſelbſt als ſolche), das iſt gar nicht, „und wer anders meint verſteht ſich ſelbſt nicht" — das iſt der Satz, den Fichte als erſtes und letztes Reſultat mit aller Entſchiedenheit durchführt. Nun ſcheint zwar unſer Bewußtſeyn ſelbſt Zeugniß zu geben für die Exiſtenz dieſer bewußtloſen Dinge. Allein das iſt Täuſchung. Die Dinge ſind in Wahrheit nicht, ſie können es daher auch nicht ſeyn, die unſere Vorſtellungen von ihnen bewirken, ſondern unſer Bewußtſeyn allein iſt, und ſtellt ſie ſich vor, nur dadurch ſind ſie, und ſind daher nur als Vorgeſtelltes (für uns), nicht als Seyendes (für ſich). — Fragt man aber: warum ſtellen wir ſie uns vor, wenn ſie doch außer uns an ſich ſelbſt nicht beſtehen, und warum haben wir dabei das Bewußtſeyn, daß wir ſie vorzuſtellen genöthigt ſind? — ſo iſt die Antwort: das eben iſt das Geſetz des Bewußtſeyns (oder bezeichnender: es iſt der Begriff deſſelben), daß Objekte

vorgestellt werden müssen. Solches findet sich durch eine Selbstbeobachtung, die der Ausgang und die Vorbedingung aller Philosophie ist. Ich werde durchaus auf keine andere Weise meiner bewußt — ich bin daher gar nicht — ohne daß ich einen Gegenstand, sey es auch mein eignes Ich, als etwas von mir Verschiedenes mir gegenüber stelle. Dieser Akt ist nicht Sache des schon vor ihm bestehenden Bewußtseyns, sondern Bewußtseyn wird erst mit ihm. — Ich sehe aber diesem Akte, durch welchen ich den Gegenstand gesetzt, selbst wieder zu und unterscheide mich, den thätigen (Subjekt), von dem was ich mir entgegengesetzt (Objekt); obwohl dieses Entgegengesetzte auch nichts Anderes ist als Ich; denn es ist ja nur meine Thätigkeit selbst. Das Subjekt und das Objekt sind also beide nur das eine Ich in seinem Handeln, und das ist die Identität des Selbstbewußtseyns, das aber nur besteht, indem es in dieser entgegengesetzten Weise thätig ist, als Subjektobjekt. Die doppelte Reihe — die Thätigkeit, welche Objekte setzt (das reelle Ich), und die, welche sie beschaut und sich von ihr unterscheidet (das ideelle Ich), in ihrer Untrennbarkeit (Identität) ist die Vernunft. Die Objekte können daher nichts von ihr Getrenntes außer ihr seyn, weil ihr eigner Begriff nur das Setzen dieser Objekte ist. Ich muß Objekte setzen vor aller Erfahrung, denn bevor ich sie gesetzt habe, bin ich gar nicht. Daß heißt aber so viel als: es giebt keine Erfahrung, d. i. kein Vorstellen, das durch Ursachen außer dem Vorstellenden bewirkt wird, sondern die Thätigkeit, welche ihrer Natur nach Objekte setzt und sie beschaut, — die Vernunft — ist das allein Seyende. Die Wirkungen des Gesetzes dieser Thätigkeit erscheinen nur für das unphilosophische Bewußtseyn als Erfahrung. — Die Art, wie das Ich sich selbst entgegenstellt und von sich unterscheidet, ist mannigfach, und daraus entsteht die Verschiedenartigkeit der Vorstellungen. Zwei

Hauptarten der Thätigkeit ſind vor Allem zu unterſcheiden: Einmal geht die That, welche Objekte (das Nichtich) ſetzt, voraus, und die Beſchauung wird von ihr beſtimmt — Erkennen. Fürs andere geht die Beſchauung, der Begriff (das urſprüngliche Ich) voraus, und das Setzen des Objekts richtet ſich nach ihr — Handeln. Im erſten Falle iſt alles nothwendig; denn das Geſetz des Ich wirkt, ohne daß ich weiß wie, daß ich dieſe Gegenſtände ſetzen muß; die reelle Thätigkeit iſt eine nothwendige. Im zweiten Falle beginnt das Ideelle in mir, die reine Thätigkeit, welche, da ſie noch kein Objekt hat, dieſes oder jenes wählen kann; und ich bin daher frei. Der Begriff des Handelns fordert daher, daß bei demſelben wirklich das reine, freie Ich in keiner Weiſe durch ein Objekt beſtimmt werde, ſondern bloß aus ſich ſelbſt das Objekt beſtimme — das iſt das Sollen.

Daß das Setzen von Objekten überhaupt im Begriffe des Selbſtbewußtſeyns enthalten iſt, hat Fichte, wie dargeſtellt worden, nachgewieſen. Wenn ſich aber die Anſicht bewähren ſoll, daß kein Gegenſtand und keine Erfahrung iſt, ſo muß gezeigt werden, wie das Selbſtbewußtſeyn durch das Geſetz ſeiner Thätigkeit genöthigt wird, ſich gerade dieſe und jene Objekte vorzuſtellen, und zwar alle die, welche vorzuſtellen ſich jeder gebunden fühlt, welche nach unphiloſophiſcher Anſicht außer ihm exiſtiren. Es muß die ganze Erfahrungswelt aus dem Geſetze des Selbſtbewußtſeyns (a priori) gefunden werden. Dieß iſt denn auch die Aufgabe des Fichte'ſchen Syſtems. Aus der Vernunft iſt alſo hier nicht bloß die Form des Erkennens, ſondern auch ſein Stoff, die Dinge ſelbſt, es ſind nicht bloß die ethiſchen Regeln, ſondern auch die Verhältniſſe, welche durch ſie beſtimmt werden, aus ihr abzuleiten. Daß Pflanzen, Thiere, andere Menſchen außer mir da ſind, daß ſich das Geſchlecht durch Fortpflanzung erhält,

mein Leib durch Speise, welche die Erde mir gewährt, muß eben so nothwendig im Begriffe des Selbstbewußtseyns liegen, als die gegenseitige rechtliche Beschränkung, die Ehe, das Eigenthum; denn woher sollte ich sonst das alles wissen, da ich von außen ja überhaupt keine Vorstellung erhalte, und bei dem Nichtbestehen der Dinge keine erhalten kann?*) Diese Aufgabe, die sich im Systeme Fichte's gar nicht abweisen läßt, hat die größte Verwunderung erregt und durch ihren Widerstreit gegen alles gewöhnliche Denken, und gewiß auch gegen den wirklichen Bestand der Sache, die Verbreitung desselben gehindert. Allein so lächerlich die Unternehmung erscheint und so unausführbar sie sich für den Unverblendeten kund giebt, so enthält sie doch die Wahrheit, daß der Stoff der Dinge und ihre verständige Begränzung, die ethischen Regeln und die Verhältnisse, für welche sie da sind, nicht von einander getrennt werden können, keines ohne das andere Bestand hat, und sie auch nur das Produkt *eines* Aktes sind. Der Irrthum ist nur der, diesen Akt für den des menschlichen Bewußtseyns zu halten. Aber nicht bloß die äußern Objekte, sondern die Denkformen selbst leitet Fichte a priori ab. Während Kant die Kategorien als vorgefunden nur in eine Tafel

*) Hierin allein kann auch nach jenen Voraussetzungen das Kriterium der Realität liegen. Wenn wir Vorstellungen wirklicher Gegenstände (Pferde, Löwen) von phantastischen (Drachen, Gnomen) dadurch unterscheiden, daß erstere in der Außenwelt existiren, letztere nur in unseren Vorstellungen, so kann bei Fichte der Unterschied nicht hierin liegen, weil er ja *alles* nur in der Vorstellung existiren läßt, sondern nach ihm ist der Unterschied der, daß erstere nach dem Gesetze des Selbstbewußtseyns, also in nothwendiger Weise, letztere außerhalb dieses Gesetzes in willkürlichen Vorstellungsakten vorgestellt werden. Die weitere Frage, wie es kommt, daß ich mir unter diesen Gegenständen, die nach Nothwendigkeit den Umkreis unseres Vorstellens überhaupt bilden, auch wieder in jedem Zeitmoment mit Nothwendigkeit gerade die vorstelle, von denen das empirische Bewußtseyn sagt, daß sie mich gerade jetzt umgeben (z. B. das Haus, die Straße, in der ich wohne, die Menschen, die eben über die Straße gehen), diese Frage, auf die gleichfalls sein System unabweisbar führt, wirft sich Fichte nicht einmal auf.

bringt, ſie ſchematiſch ordnet, unternimmt es Fichte, ihre Nothwendigkeit darzuthun, ſie aus der Einen oberſten Annahme ſeines Syſtems, dem der Aktualität des Selbſtbewußtſeyns nach dem Geſetze des Ich=Nicht=Ich, hervorgehen zu laſſen, auch hierin der Vorläufer Hegels, der gleichfalls die Kategorien nicht als gegeben ſich gefallen läßt, ſondern durch die dialektiſche Bewegung ſie zu erzeugen unternimmt. —

Fichte hat das Reelle, welches allein nach der Abſtraktion noch übrig bleibt, das ſelbſtbewußte handelnde Ich, in ſein Syſtem aufgenommen, und es erhält damit einen lebendigern Charakter:

Die frühere Methode war die Subſumtion, ſie gebrauchen die Wolfiſche Schule, die Naturrechtslehrer, Kant. Sie beruht darauf, daß außer der vernünftigen Regel, dem Oberſatze, auch noch ein Stoff als Unterſatz getrennt da ſey. Die wiſſenſchaftliche Thätigkeit bringt beide an einander und konkludirt. Fichte hat nicht zwei ſolche Hälften und kann ihrer entbehren, weil ſein lebendiges Princip etwas außer ihm producirt. Seine wiſſenſchaftliche Thätigkeit ſetzt nicht Geſchiedenes zuſammen, ſondern verfolgt jene untheilbare Produktion. Das unerläßliche Organ der philoſophiſchen Erkenntniß iſt ihm die Anſchauung: ſie erfaſſe die Thätigkeit des Ich als ſolche, der abſtrahirende Verſtand ziehe erſt ſodann Merkmale von ihr ab und bewahre ihren Inhalt als einen ruhenden, nicht mehr lebendigen — als Begriff — auf. Es bewährt ſich hier, daß überall, wo nur ein Funke des Lebens und der That iſt, die Vernunftformen nicht mehr zur Erkenntniß hinreichen, ſondern ein totales, nicht einfache Beziehungen abſonderndes, Vermögen erfordert wird, was wir eben Anſchauung nennen. — Ferner: der Inhalt des Ethos iſt bei Kant das Geſetz der Vernunft; die Freiheit des Menſchen, durch daſſelbe beſtimmt zu werden, nur die Vor-

bedingung es zu erfüllen. Bei Fichte ist diese Freiheit des Ich, durch die Vernunft — d. i. hier den Begriff seines eignen Daseyns — sich zu bestimmen, der Inhalt selbst: „das Sollen ist der Trieb der absoluten Selbstthätigkeit." — So ist auch die rechtliche Freiheit keine Folge aus dem Vernunftgebote, sondern eine unmittelbare That, durch welche das Ich sich als frei setzt. — Das Band, das die verschiedenen Gebiete zusammenhält, ist sonach bei Kant ein logisches: das Vernunftgesetz enthält die Formen des Erkennens, die Vorschriften des Handelns und das Gebot der rechtlichen Freiheit. Bei Fichte ist es ein reelles: das thätige Ich erkennt, ist durch sich zum Ethos getrieben, setzt sich als frei.

Dieses System entspricht dem innersten Interesse der neuern Philosophie. Die Welt legt hier dem Menschen keine Nothwendigkeit mehr auf, die bestimmten Gegenstände sich vorzustellen und Gesetze anzuerkennen; die Nothwendigkeit liegt nur in ihm und der Natur seines Bewußtseyns. Er thut dieses alles aus keinem andern Grunde, als weil er ist, es bindet ihn nichts, als sein eignes Daseyn (Gott gleich). Auf der andern Seite ist auch das logische Interesse des Rationalismus befriedigt, indem alles, was da ist, schon mit dem Begriffe des Selbstbewußtseyns so gesetzt ist, daß es nicht weggedacht werden kann. Aber eben dadurch ist im Grunde jene erste Befriedigung wieder zu nichte gemacht; denn der Mensch, wiewohl von aller Außenwelt frei, hat an dem logischen Gesetze seines Bewußtseyns den unerbittlichen Herrscher. Es kann ihm nach demselben a priori gesagt werden, welche Gegenstände er sich vorstellen, welche Anforderungen er an sich machen müsse. Und dieses Gesetz ist doch nicht er selbst; denn mag es immerhin seine Natur seyn, so ist es doch nicht sein Wille. Er hat bei dem Tausche nichts gewonnen. Dennoch ist dieß das Höchste, was

für die menſchliche Freiheit erreicht werden konnte; denn daß der Menſch alle Objekte und ſittlichen Geſetze nach Belieben mache, daß alſo ſein freier Wille die Urſache der Vorſtellungen und des Ethos ſey, kann nicht behauptet werden, weil dem die unläugbare Thatſache widerſpricht. Das Aeußerſte war, das nothwendige Geſetz ſeines Bewußtſeyns als die Urſache aufzuſtellen, und das iſt nur eine ſcheinbare Befriedigung, ein unerquicklicher Gewinn. — Deßwegen wird auch in dieſem Syſteme der Lebensfunke, der auflodern will, immer wieder unterdrückt, dem griechiſchen Gotte ähnlich, der ſeine Kinder unter der Geburt verſchlingt. Der allgemeine Akt des Bewußtſeyns wird durch Anſchauung beobachtet und iſt Sache der Empirie, ſo daß ſich nur ſein Daſeyn zeigen, nicht ſeine Nothwendigkeit beweiſen läßt. Aber ſogleich wird dieſer Akt in einen Begriff gefaßt, und nun tritt wie in den übrigen Syſtemen die Deduktion aus der Unmöglichkeit des Gegentheils an ihre Stelle. Den Regeln des Spinoza wird damit vollkommen gehuldigt. Das Ich iſt die Subſtanz und die Welt ſeine nothwendigen Affektionen. Nicht die Thätigkeit des Ich erzeugt ſie — wie das bei Fichte den Anſchein hat — ſondern der Begriff des Selbſtbewußtſeyns enthält ſie, und ſie iſt gegeben wie nur er iſt.

Was aber den Inhalt der Lehre des Spinoza betrifft, ſo iſt Fichte ihm gerade entgegengeſetzt. Durch ihn iſt die Undenkbarkeit des objektiven Rationalismus klar. Das unperſönliche Weltgeſetz oder allgemeine Daſeyn des Spinoza iſt nicht, weil nur der Selbſtbewußte iſt. So war es der Gang der abſtrakten Philoſophie: Spinoza's Behauptung des logiſchen Pantheismus, das Verfahren der Wolfiſchen Schule, alles aus den Denkgeſetzen zu beweiſen, forderten Kant zur Unterſuchung auf, ob der Zuſammenhang der Dinge dem der Vernunft entſpreche, damit zu einer Scheidung des Denkens und ſeiner Gegenſtände, ſofort zur

Frage nach der Erkennbarkeit. Und dieses führte mit Fichte zu der Einsicht, daß nur thätiges Denken, nur Persönlichkeit ist, und damit zur Verwerfung des logischen Pantheismus in der Weise Spinoza's. Er trat aber dafür in einer entgegengesetzten Weise auf, an der Stelle des objektiven Rationalismus brachte Fichte den subjektiven zur Vollendung. Kant ging schon — eben so die Wolfische Schule vor ihm — von sich selbst, dem Denkenden aus, insofern ist ihm die Einheit der Apperception der Mittelpunkt der Vernunft; aber er löst die Vernunft wieder von sich ab und behandelt sie so als eine selbstständige objektive Macht. Bei Fichte aber besteht Vernunft nur als das Ich; dieses ist also wirklich und durchgängig das Princip, es ist der Gott und ist die Welt, wie bei Spinoza die Substanz, und es kann als das eine und das andere reell nicht unterschieden werden; denn es ist erst es selbst, indem es sich die Welt einbildet (in beiderlei Sinn), und die Welt ist nur, indem sie von ihm eingebildet wird.

Das enthält aber, klar gemacht, den furchtbaren Gedanken: nur Ich, das Individuum, der ich so und so heiße, bin; und ich bin die ganze Welt, und höre ich auf thätig zu seyn, sterbe ich, so ist nichts mehr. Daß mehrere selbstbewußte Wesen seyen, darf Fichte nicht annehmen; wie sollten diese verschiedenen Ichs zu einander kommen, eines auf das andere wirken und ihm das Bewußtseyn seines Daseyns beibringen? Alles Nichtich ist ja nur mein Ich. Meine Vorstellung von andern Menschen kann, wie jede andere, nicht durch ihr Daseyn bewirkt worden seyn, sie ist das Produkt meiner eignen Denkthätigkeit, diese ist hinreichend sie zu erzeugen, und nichts Anderes außer ihr es vermögend. Diese andern Menschen, mit denen ich verkehre, Fremde, Freunde, Verwandte sind nicht wirklich selbstbewußte handelnde Wesen, sondern nur als solche von mir auf nothwendige Weise vorgestellt, wie die Wesen des Traumes. Eben

ſo wäre es mit Gott, wenn ein Anhänger Fichte's ihn glauben wollte. Er könnte immer nur das Geſchöpf ſeiner Intelligenz ſeyn, ſein Ich, das er ſich gegenüber ſetzt, nicht etwas Anderes, nur für ihn, nicht für ſich, nur ein Vorgeſtelltes, nicht ein Seyender. — Dieß zu denken iſt Wahnſinn, und Fichte geſteht es ſich auch nicht, daß ſein Syſtem ſo zu denken auffordert. Er täuſcht ſich damit, daß er das Ich nicht als das ſeinige, ſondern als das eines jeden, oder auch als das vernünftige Weſen überhaupt betrachte. Allein ein ſolches Ich erfüllt ſchon die ganze Welt, und es iſt nicht abzuſehn, wo noch ein anderes neben ihm beſtehen ſollte. Wollte aber Fichte ein allgemeines Ich zu Gott machen, das erſt in den vielen Menſchen ſich individualiſirt und von ſich unterſcheidet, ſo wäre dieſes der Schritt, den unmittelbar nach ihm Schelling that, der aber auch Fichte's Syſtem aufhob. Denn nach Fichte iſt das Ich noch durchaus gar nicht, bevor es ſich ſich gegenüberſtellt und ſo zum Bewußtſeyn gelangt*), damit iſt es aber ein individuelles Ich, Fichte oder jeder ſeiner Leſer als der Einzige betrachtet; das allgemeine Ich wäre ein ſeiner ſelbſt noch nicht bewußtes. Dieſes individuelle Ich geht auch durch das ganze Syſtem. Wenn das allgemeine Ich das Princip des Rechts wäre, das ſich als frei ſetzt, ſo wäre nur ein nothwendiges Geſetz wie der Kant'ſche Menſch an ſich oder ſelbſt die Natur des Spinoza als frei geſetzt; daß ich, du, er frei ſeyen, wäre damit nicht geſagt, ſondern geläugnet. Auf letzteres aber iſt das Fichte'ſche Naturrecht gegründet. Wenn ferner im Naturrecht bewieſen wird, daß das Ich ſich andere Ich gegenüber ſetzen müſſe, ſo kann auch dieſes nur Sinn haben bei dem Individuum. Wohl hat Fichte in ſpätern Schriften, die überhaupt den frühern nicht treu ſind, das allge-

*) Wiſſenſchaftslehre S. 11.

meine Ich hereingezogen, von dem er denn auch nicht den rechten Gebrauch zu machen weiß. Aber auf den Fortgang der Philosophie, so wie auf seine eigne Rechtslehre wirkt nur dieses System des: Mein Ich*). Durch Fichte ist daher die Isolirung des

*) Das Ich Fichte's ist allerdings gleich Kant's Einheit der Apperception (deren bloßer lebendigerer Ausdruck es ist), reines Ich, nicht empirisches Ich, es ist bei demselben von jeder materiellen Bestimmtheit, die ich in mir wahrnehme, abstrahirt, und die bloße reine Denkthätigkeit dabei aufgefaßt. Aber um deßwillen, daß es reines Ich ist, ist es doch keineswegs objektives Ich. Es bleibt immer eben so wie jene Einheit der Apperception subjektive Denkthätigkeit, Setzen der Objekte für ein (subjektives) Bewußtseyn, wie ja schon die Bezeichnung „Ich" kundgiebt. Es ist daher nothwendig Individuum, wenn gleich nicht das Individuum A. oder B., sondern Individuum schlechthin. So spricht sich denn auch Fichte selbst im System der Sittenlehre S. 307 aus: „Nun liegt es allerdings in der Ichheit, daß jedes Ich Individuum sey; aber nur Individuum überhaupt, nicht das bestimmte Individuum A. B. C. Da es sonach der Ichheit überhaupt zufällig ist, daß ich das Individuum A. eben A. bin, und der Trieb der Selbstständigkeit ein Trieb der Ichheit wesentlich als solcher seyn soll, so geht er nicht auf die Selbstständigkeit von A., sondern auf die Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt. Die Selbstständigkeit der Vernunft als solcher ist unser letztes Ziel, nicht die Selbstständigkeit Einer Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist." Man kann also Fichte's Ich höchstens als das allgemeine Gesetz des subjektiven Bewußtseyns, nie aber als etwas Objektives verschieden von diesem Bewußtseyn (wie etwa das absolute Ich Schellings) sich vorstellen. Dann aber ist es wieder ein Abstraktes wie Kants Vernunft, soll es ein Reales seyn, so ist es eben das Denken des Individuums. Selbst als Fichte später (vielleicht nicht ohne Veranlassung Schellings) dahin fortschreitet, man müsse aus dem Ich (doch wohl dem realen subjektiven Denken) auf einen Grund desselben schließen, so über dasselbe hinausgehen, und dieser Grund des Daseyns desselben sey Gott, vermag er diesen Gott doch auch wieder nicht als eine Realität zu fassen, sondern bloß als ein Bild, Schemen, aus welchem die Thätigkeit des Ich, die ja eben nur im Bildmachen, Darstellen besteht, ausgeht. Jenes Urbild, der Gott, ist auch hier noch nichts für sich und in sich, sondern bloß die Quelle oder das Gesetz der vorstellenden und handelnden Ichthätigkeit, und die Welt ist danach nicht unmittelbar von diesem Gott hervorgebracht, sondern von dem subjektiven Ich (dem Bewußtseyn) nach jenem Bild oder Gesetz vorgestellt. Fichte's Lehre bleibt deßhalb unter allen Gestaltungen reiner Idealismus, reiner Subjektivismus und pure Bewegung ohne inhaltliches Seyn. Sie ist nichts Andres als ein Beweglichmachen des Kant'schen Kategoriensystems.

Menſchen aufs höchſte getrieben. Derjenige, welcher philoſophirt, betrachtet ſich als den Mittelpunkt und, wie es daraus nothwendig folgt, als die Urſache der Welt. Es zeigt ſich aber hier, wo es zur Deutlichkeit kommt, daß dadurch mit einer wirklichen Welt und mit wirklichen Menſchen außer ihm jedes Band aufgehoben iſt, daß er zu ihnen, von denen er ſich frei macht, nicht wieder gelangen kann. Der Menſch und ſein Denken kann nicht der Mittelpunkt der Dinge oder des Wiſſens von ihnen ſeyn.

Sechſtes Kapitel.

Die Rechtslehre Fichte's.

Abſtrakter Charakter der Ethik. — Vollendung des ſubjektiven Charakters — daraus Gegenſätze zu Kant — Deduktion des Rechtsgeſetzes. — Sonderung des Rechts und der Moral nach Fichte. — Löſung der früheren Widerſprüche. — Andere Folgen dieſes Standpunkts. — Rückkehr des Widerſpruchs in entgegengeſetzter Weiſe. — Parallele des Naturrechts und der franzöſiſchen Revolution in den beiden Stufen. —

Es iſt auf dem praktiſchen Gebiete eben ſo wie auf dem theoretiſchen nur Eine Modifikation, welche Fichte dem Syſteme Kants giebt, die nemlich, daß überall das, was dort ruhende Denkform iſt, hier zur Thätigkeit des Ich wird. Der ganze Aufriß des Syſtems bleibt derſelbe, es ſchieben ſich nur die Linien nach dieſem andern Geſichtspunkte. So iſt denn auch Kants Lehre vom Ethos, daß es in nichts Anderem als im Handeln a priori beſtehe, beibehalten. Aber a priori Handeln iſt bei Kant, daß nach dem logiſchen Geſetze der Allgemeinheit und des Nichtwiderſpruchs, deßhalb nach einer Maxime gehandelt werde, die in der Durchführung ſich nicht widerſpricht; bei Fichte dagegen iſt a priori Handeln, daß das Ich nur aus ſich, daher nach ſeiner Ueberzeugung, nach dem für Pflicht Erkannten handle. Hier und dort wird das Handeln nach Einwirkung äußerer

Gegenstände und der Lust und Unlust, die sie erregen — das empirische Handeln, — als das dem Sittlichen Entgegengesetzte betrachtet, und sittlich ist nichts Andres, als davon frei zu seyn, wie namentlich Fichte es ausdrückt: du sollst die Natur als Mitel für die Vernunft (d. i. das Gesetz des denkthätigen Ich), nicht diese als Mittel für jene gebrauchen. Aber das Handeln von innen ist bei Kant Konformität mit dem logischen Gesetze, daher der als allgemein möglichen Maxime, bei Fichte dagegen die Aktualität des Ich als solchen. Handeln aus Begeisterung ist darum die letzte Losung der Fichte'schen Ethik. — Einen Inhalt hat denn auch Fichte's Princip der Begeisterung so wenig als Kants Gesetz der Allgemeinheit und des Nichtwiderspruchs einen solchen hat. Wie das Ethos nach Kant ein formales (abstraktes inhaltloses) Gesetz ist, so nach Fichte eine formale (abstrakte inhaltlose) Begeisterung. Die Aufgabe, die er der sittlichen Welt (der Gemeinschaft der vernünftigen Wesen) setzt, sich wechselseitig anzufeuern, daß sie aus Ueberzeugung handeln sollen, giebt offenbar noch keinen Inhalt der Ueberzeugung. Jener Modifikation des Kant'schen Standpunktes gemäß nehmen denn auch die beiden Postulate Kants: Vergeltung nach Verdienst und Gott als Richter! bei Fichte eine andere Gestalt an, oder vielmehr, nachdem sie bei Kant schon zu Schattenbildern geworden, fallen sie bei Fichte (wie in allen Stücken das Objekt) gänzlich weg. Die Vergeltung, bez. die Seligkeit darf nicht in einem Genusse von was immer für einer Art, sondern nur in der gänzlichen „Befreiung von aller Abhängigkeit" gesucht werden, d. h. sie darf nicht in einem Gute außer dem übersinnlichen (vernünftigen) Handeln gesucht werden, sondern nur in diesem selbst, und das ist die wiewohl nicht begreifliche (in der That sehr leicht begreifliche) moralische Weltordnung, daß jenes Handeln nach der Vernunft (d. i. nach Freiheit von Sinnlichkeit)

auch zu dieſer Befreiung führt. Von äußerlich (in der objektiven Welt) an die Handlung geknüpften Folgen, wie ſie Kant jenſeits der Zeitlichkeit poſtulirt, iſt alſo keine Rede. Eben daher bedarf es auch keines Richters und Vollſtreckers, der dieſe Folgen zutheilte, keines Gottes, Gott iſt nichts Andres als der Inbegriff der Beziehungen dieſer überſinnlichen Ordnung auf mein moraliſches Handeln *). Die Religion ſelbſt iſt deßhalb bei Fichte nichts Andres, als daß jenes rein formale, nicht empiriſche Handeln als ſolches gewollt und daß geglaubt werde, die Seligkeit, d. i. die Freiheit von aller Abhängigkeit, ſey an daſſelbe geknüpft, was immer ſeine Folgen in der empiriſchen Welt ſeyn mögen. Dieſer Glaube iſt die Religion. Die Religion hat danach durchaus kein Objekt, nicht einen Gott außer uns, nicht eine jenſeitige Welt nach dieſem Leben, nicht beſondere Gebote, ſie iſt nichts Andres als die Bewußtheit des moraliſchen, d. i. unempiriſchen Handelns von ſeiner unempiriſchen Natur. Moraliſche Gemeinſchaft und Kirche fallen auch völlig zuſammen. Sie ſind eben die Beſtrebung, ſich gegenſeitig zu ſolch apriori-ſchem Handeln anzufeuern **). Dieſe im Höchſten erregten und über den äußern Gütern erhabene, aber völlig inhaltloſe abſtrakte Begeiſterung geht denn auch durch ſeine „Reden an die deutſche Nation". Fichte wird gerade vor allen deutſchen Phi-

*) „Daß nun der Menſch die Beziehungen jener Ordnung auf ſich und ſein Handeln, wenn er mit Andern davon zu reden hat, in dem Begriff eines exiſtirenden Weſens zuſammenfaſſe und fixire, das er vielleicht Gott nennt, iſt die Folge der Endlichkeit ſeines Geiſtes, aber unſchädlich, wenn er jenen Begriff nur zu weiter nichts benützt....." So Fichte in ſeiner „Appellation gegen die Anklage des Atheismus" S. 41. Es iſt in der That eine ſtarke Naivetät, ein ſolches Bekenntniß als Rechtfertigung gegen die Anklage des Atheismus auszuſprechen, und eine noch ſtärkere Zumuthung von Seiten der Philoſophen, daß wir ſie als ſolche gelten laſſen ſollen.

**) Vergl. über das alles Fichte Syſtem der Sittenlehre nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre, beſ. S. 304 folg.

losophen als der Philosoph der praktischen Sittlichkeit gefeiert. Er verdient das auch um deßwillen, daß er die Nation zur Erhebung über die materiellen Zustände und Interessen und deren Selbstsucht (über Besitz und Genuß) zur reinen Begeisterung für eine Idee und Aufopferung für eine Idee belebte. Denn theils ist das an sich schon wenigstens eine (die formale) Seite der wahren Sitte, theils war damals das nächste Ziel der Begeisterung glücklicherweise durch das Leben gegeben: die Befreiung des Vaterlandes. Es war damals ein Aufruf zur kräftigen geistigen Erhebung gegenüber äußerer Gewalt und innerer Erschlaffung. Aber als bleibendes Vorbild, als Verkündigerin wahrer und voller Sitte kann Fichte's Lehre nimmermehr gelten, so wenig von der praktischen als von der wissenschaftlichen Seite. In dieser Eigenschaft wäre sie der Verfall der wahren Sitte. Die Nation müßte sich aufreiben oder zerfallen, welche das bloße Handeln aus Begeisterung, das Sichhingeben für irgend eine Idee ohne einen bestimmten sittlichen Inhalt, ohne ein bestimmtes Gebot für die menschlichen Lebensverhältnisse zum alleinigen Bande ihrer sittlichen Gemeinschaft hätte. Jedes Ziel, mit Begeisterung, mit Erhebung über die Sinnlichkeit ergriffen, würde danach als sittlich gelten, sollten auch die heiligsten Gebote der objektiven sittlichen Ordnung nicht angestrebt, ja sogar verletzt werden. Es beruht das auf dem Aeußersten der Subjektivitätsrichtung, daß bloß die Großartigkeit und Selbstbefriedigtheit des Subjekts, nicht aber auch die in sich gegründete sittliche Ordnung ihre Geltung hat. Es hat sich die Unwahrheit dieser Lehre später an den handgreiflichsten Verirrungen in der Literatur wie im Leben dargethan. Denselben Gedanken inhaltloser Ichthätigkeit hat Fichte auch in die Pädagogik eingeführt, indem der Hauptinhalt jener Reden an die deutsche Nation darauf gerichtet ist, alles positive Wissen und Lernen

aus Erziehung und Unterricht zu verbannen, und den Zögling bloß aus ſeiner reinen Denkthätigkeit den ganzen zukünftigen Wiſſensbeſitz produciren zu laſſen.

In Beziehung auf die Rechtslehre kommt zunächſt in Betracht, daß Fichte nicht bloß die ethiſchen Regeln a priori findet, ſondern auch die Verhältniſſe und Objekte derſelben, das Daſeyn der Luft, der Erde, anderer Menſchen, meines eignen Leibes u. ſ. w. Ich muß nach der Vernunft in mir, nicht weil ich es außen vorfinde, mir einen Leib zuſchreiben, die Exiſtenz anderer Weſen annehmen u. ſ. w., und zwar merkwürdiger Weiſe werden dieſe äußern Objekte nicht aus Ideen der Natur, ſondern aus ethiſchen Ideen deducirt. Die Naturphiloſophie fällt ſonach ganz aus, alles iſt Ethik. Es hat nemlich nach Fichte's Standpunkt die Natur gar keine eigne Bedeutung als Ausdruck von Gedanken, ſondern ſie iſt nur da, damit die vernünftigen Weſen ſie als Objekt ihres vernünftigen Handelns, namentlich ihrer wechſelſeitigen Selbſtbeſchränkung haben. Die Welt iſt nur „das verſinnlichte Material unſerer Pflicht, dieß iſt das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grund aller Erſcheinung“ *). Es iſt darum auch ihre Bedeutung nur, daß ſie eine gemeinſame ſey, nicht wie ſie ſey. Das alles nun iſt Folge ſeiner Anſicht vom Erkennen, und betrifft ſeine Methode im Allgemeinen, ohne daß ſie bedeutenden Einfluß auf den Inhalt der Rechtslehre insbeſondere hätte. Das Weſentliche ſeiner Rechtslehre iſt, daß er den ſubjektiven Charakter des Naturrechts vollendete, wie Kant den rationaliſtiſchen.

Die rechtliche Freiheit folgt bei ihm nicht aus dem Ethos (der praktiſchen Vernunft), ſondern aus dem reellen Daſeyn des Ich. Sie iſt daher ſchon von vorn herein die Freiheit des Indivi-

*) Appellation S. 49.

buums, nicht der Gedanke allgemeiner Freiheit und Gleichheit. Sie hat nicht das Ethos zum Zwecke, sie ist sich selbst Zweck. Sie ist nicht ein erst zu Realisirendes, ein Gegenstand des Sollens, sondern ein schon Bestehendes: das Ich setzt sich als frei durch seine reelle Kraft, und wenn es sich beobachtet, kann es sich nur als frei finden. „Die Freiheit ist philosophisch, nicht ethisch, nothwendig." Mit ihr ist schon ihrem Begriffe nach der Zwang gegeben, er folgt also gleichfalls nicht aus dem Ethos. Die Freiheit des einzelnen Menschen ist bei Kant schon ursprünglich beschränkt, weil sie erst aus der allgemeinen Freiheit hervorgeht, welche ihr bei der Zutheilung selbst Maaß und Gränze giebt. Bei Fichte ist sie maaß- und schrankenlos, weil das Ich selbst unmittelbar sie setzt. Sie besteht „in dem Rechte des vernünftigen Wesens, in der Sinnenwelt allein Ursache zu seyn". So schrankenlos als sie selbst muß natürlich auch das in ihr enthaltene Zwangsvermögen seyn. Diese meine unmittelbar daseyende und daher zunächst unbeschränkte Freiheit und Möglichkeit Zwang zu üben ist das Princip der Rechtslehre.

Das Gesetz des Selbstbewußtseyns fordert, daß das Ich andere denkende Wesen annehme, wie schon in der theoretischen Philosophie dargethan werden mußte; durch diese Entgegensetzung allein entsteht Individualität, Selbstbewußtseyn. Setzt es sich andere denkende Wesen gegenüber, so muß es ihnen eben damit dasselbe unbegränzte Vermögen, wie sich selbst, zuschreiben. Es darf aber ferner seine eigne, zuerst gesetzte Freiheit, als die eines vernünftigen Wesens, nicht aufgeben, und muß also die Anerkennung derselben von den ihm gegenüber Gesetzten fordern. Dazu ist nöthig, fürs erste, daß es sich selbst freiwillig für sie beschränke, außerdem würde es nicht als ein vernünftiges ihnen gegenüberstehen, denn nur die eigne Mäßigung ist das Kriterium des Vernunftwesens. Fürs andere ist nöthig, daß in demselben

aus Erziehung und Unterricht zu verbannen, und den Zögling bloß aus ſeiner reinen Denkthätigkeit den ganzen zukünftigen Wiſſensbeſitz produciren zu laſſen.

In Beziehung auf die Rechtslehre kommt zunächſt in Betracht, daß Fichte nicht bloß die ethiſchen Regeln a priori findet, ſondern auch die Verhältniſſe und Objekte derſelben, das Daſeyn der Luft, der Erde, anderer Menſchen, meines eignen Leibes u. ſ. w. Ich muß nach der Vernunft in mir, nicht weil ich es außen vorfinde, mir einen Leib zuſchreiben, die Exiſtenz anderer Weſen annehmen u. ſ. w., und zwar merkwürdiger Weiſe werden dieſe äußern Objekte nicht aus Ideen der Natur, ſondern aus ethiſchen Ideen deducirt. Die Naturphiloſophie fällt ſonach ganz aus, alles iſt Ethik. Es hat nemlich nach Fichte's Standpunkt die Natur gar keine eigne Bedeutung als Ausdruck von Gedanken, ſondern ſie iſt nur da, damit die vernünftigen Weſen ſie als Objekt ihres vernünftigen Handelns, namentlich ihrer wechſelſeitigen Selbſtbeſchränkung haben. Die Welt iſt nur „das verſinnlichte Material unſerer Pflicht, dieß iſt das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grund aller Erſcheinung" *). Es iſt darum auch ihre Bedeutung nur, daß ſie eine gemeinſame ſey, nicht wie ſie ſey. Das alles nun iſt Folge ſeiner Anſicht vom Erkennen, und betrifft ſeine Methode im Allgemeinen, ohne daß ſie bedeutenden Einfluß auf den Inhalt der Rechtslehre insbeſondere hätte. Das Weſentliche ſeiner Rechtslehre iſt, daß er den ſubjektiven Charakter des Naturrechts vollendete, wie Kant den rationaliſtiſchen.

Die rechtliche Freiheit folgt bei ihm nicht aus dem Ethos (der praktiſchen Vernunft), ſondern aus dem reellen Daſeyn des Ich. Sie iſt daher ſchon von vorn herein die Freiheit des Indivi-

*) Appellation S. 49.

buums, nicht der Gedanke allgemeiner Freiheit und Gleichheit. Sie hat nicht das Ethos zum Zwecke, sie ist sich selbst Zweck. Sie ist nicht ein erst zu Realisirendes, ein Gegenstand des Sollens, sondern ein schon Bestehendes: das Ich setzt sich als frei durch seine reelle Kraft, und wenn es sich beobachtet, kann es sich nur als frei finden. „Die Freiheit ist philosophisch, nicht ethisch, nothwendig." Mit ihr ist schon ihrem Begriffe nach der Zwang gegeben, er folgt also gleichfalls nicht aus dem Ethos. Die Freiheit des einzelnen Menschen ist bei Kant schon ursprünglich beschränkt, weil sie erst aus der allgemeinen Freiheit hervorgeht, welche ihr bei der Zutheilung selbst Maaß und Gränze giebt. Bei Fichte ist sie maaß- und schrankenlos, weil das Ich selbst unmittelbar sie setzt. Sie besteht „in dem Rechte des vernünftigen Wesens, in der Sinnenwelt allein Ursache zu seyn". So schrankenlos als sie selbst muß natürlich auch das in ihr enthaltene Zwangsvermögen seyn. Diese meine unmittelbar daseyende und daher zunächst unbeschränkte Freiheit und Möglichkeit Zwang zu üben ist das Princip der Rechtslehre.

Das Gesetz des Selbstbewußtseyns fordert, daß das Ich andere denkende Wesen annehme, wie schon in der theoretischen Philosophie dargethan werden mußte; durch diese Entgegensetzung allein entsteht Individualität, Selbstbewußtseyn. Setzt es sich andere denkende Wesen gegenüber, so muß es ihnen eben damit dasselbe unbegränzte Vermögen, wie sich selbst, zuschreiben. Es darf aber ferner seine eigne, zuerst gesetzte Freiheit, als die eines vernünftigen Wesens, nicht aufgeben, und muß also die Anerkennung derselben von den ihm gegenüber Gesetzten fordern. Dazu ist nöthig, fürs erste, daß es sich selbst freiwillig für sie beschränke, außerdem würde es nicht als ein vernünftiges ihnen gegenüberstehen, denn nur die eigne Mäßigung ist das Kriterium des Vernunftwesens. Fürs andere ist nöthig, daß in demselben

Akte in wechſelſeitiger Bedingtheit die Andern ſich für es beſchränken. Um alles, wie es zuerſt geſetzt worden: meine Vernünftigkeit und Freiheit und die aus ihr deducirte Freiheit der Andern auch im Handeln beizubehalten, nicht eins derſelben wieder aufzuheben und dadurch einen Widerſpruch zu begehen — iſt Rechtsgemeinſchaft nöthig. Ihr Inhalt iſt das Rechtsgeſetz; es iſt alſo durch die Konſequenz aus dem Begriffe des freien Individuums gefolgert.

Damit hat Fichte erreicht, was das Naturrecht will: er hat dem Rechtsgeſetze ein eignes von der Moral geſondertes Princip gegeben, ohne die wiſſenſchaftliche Verbindung einzubüßen, und das war nur durch den Standpunkt ſeines Syſtems möglich. Scheinbar findet es ſich zwar ſchon bei den Früheren, vor allen bei Kant: Moral iſt innere Geſetzgebung (Selbſtzwang), Recht äußere (Zwang Anderer); alſo ganz verſchiedene Legislationen; die Einheit beider iſt die praktiſche Vernunft, das Geſetz der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Allein eben weil die Einheit beider hier in einem Geſetze oder Begriffe liegt, ſo iſt die Sonderung ganz unnütz, ſie leiſtet nicht, was durch ſie geſucht wird. Beide Geſetzgebungen müſſen nemlich jenem Begriffe gemäß in übereinſtimmender Weiſe wirken, und wenn ſie einen entgegengeſetzten Charakter annehmen, wie es wirklich der Fall iſt, ſo erſcheint dieß als ein Widerſpruch der praktiſchen Vernunft in ſich ſelbſt. Fichte dagegen hat ſeiner Sonderung dadurch den Erfolg geſichert, daß ihre Einheit keine logiſche iſt, ſondern die lebendige des ſelbſtbewußten Weſens. Jedes Lebendige kann ſeiner Natur nach, alſo konſequent, in verſchiedener Weiſe thätig ſeyn, was der Begriff, das Geſetz nicht kann. Das Ich enthält einerſeits einen Trieb zu einer beſtimmten Thätigkeit — ſo erzeugt ſich Moral; andrerſeits iſt es ſchon ein Daſeyn, eine Macht, ein frei Wollendes, Handelndes — ſo entſteht das Rechtsgeſetz. Der Trieb und die

Macht sind ihrem Wesen nach von entgegengesetzter Wirkung, und das Ich, welches sie beide ist, bleibt dessenungeachtet eins und dasselbe. So konnte Fichte sagen: „Wie die moralische Gesinnung Liebe der Pflicht um der Pflicht willen ist, so ist hingegen die politische, Liebe seiner selbst um sein selbst willen ..... liebe dich selbst über alles, und deine Mitbürger um dein selbst willen!*)" während das Kant'sche Vernunftgesetz nur das eine Ziel haben kann, daß überall nach der Vernunftnothwendigkeit gehandelt werde. — Durch diese nicht bloß den Worten und dem Dekorum, sondern dem Erfolge nach bestehende Sonderung ist Fichte in den Stand gesetzt, jene Probleme zu lösen, mit denen man sich vor ihm nur vergeblich beschäftigte. Es ist kein Widerspruch der Vernunft, daß im Rechtsgebiete gezwungen wird, obwohl die Rechtspflichten auch von der Moral gefordert sind. Denn nicht das Ich als mein Trieb (als Ethos) zwingt hier, sondern das Ich als Daseyn und Macht, das meinige die andern, die andern das meinige. Es ist kein Widerspruch, daß dieselben Handlungen hier verboten, dort geschützt sind. Das Gesetz wohl könnte nur durchgängig sie gebieten und verbieten in einer und derselben Art: „es läßt sich gar nicht einsehen, wie aus dem unbedingt gebietenden und dadurch über alles sich erstreckenden Sittengesetze ein Erblaubnißgesetz sollte abgeleitet werden können"**). Nemlich daß es etwas als Mittel gebrauche (das Erlauben), was zunächst und unmittelbar seinen Zweck aufhebt, damit es indirekt vielleicht zu ihm führe, ist gegen die Natur eines Gesetzes. Allein das Ich, das hier die freien Handlungen schützt, ist kein Gesetz, es ist das unmittelbare Daseyn selbst. Es ist endlich der Widerspruch entfernt, daß aus dem Rechtsgesetze Befugniß folgt. Denn sie folgt hier nicht aus

*) Naturrecht 2. Th. S. 114.

**) Naturrecht Einleitung N. III.

ihm, ſondern iſt ſchon vor ihm da, aus dem Ich, und das Rechtsgeſetz ſelbſt wird erſt aus ihr abgeleitet und enthält, wie es als Geſetz muß, nur die Beſchränkung, nicht die Freiheit.

Dieſe Widerſprüche ſuchten ſchon die Frühern zu entfernen; der Standpunkt aber, durch welchen Fichte allein ſie zu entfernen vermochte, führt zugleich zu andern Folgerungen, die im Naturrecht vorher wenigſtens nicht ausgebildet waren. Mein Trieb (Moral) iſt ſeiner Natur nach bindend, unbedingt gebietend. Meine unbegränzte Macht aber (Baſis des Rechtsgeſetzes) keineswegs, im Gegentheil ſchließt ſie ihrer Natur nach jedes Geſetz aus. Was aus ihr vernünftig gefolgert wird, auch dieſes kann ihr im Handeln auszuüben nicht unbedingt geboten werden, eben weil ſie Freiheit iſt. Es muß immer von ihr abhängen, ſich ihm zu unterwerfen: „da ſie (die Menſchen) aber frei geſetzt ſind, ſo könnte eine ſolche Gränze nicht außerhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieſelbe aufgehoben, keineswegs aber als Freiheit beſchränkt würde, ſondern alle müßten durch Freiheit ſelbſt ſich dieſe Gränze ſetzen, d. h. alle müßten es ſich zum Geſetze gemacht haben, die Freiheit derer, mit denen ſie in gegenſeitiger Wechſelwirkung ſtehen, nicht zu ſtören“ *). Die Konſequenz aus dem Begriffe meiner Freiheit, die Rechtsgemeinſchaft, iſt alſo für mich nichts praktiſch Nothwendiges, ſondern nur Rath, wie ich es einzurichten habe, falls ich den Folgen jenes Begriffs entſprechen, „falls ich konſequent ſeyn will“. „Das Rechtsgeſetz iſt nicht praktiſch, ſondern techniſch-praktiſch.“

Daraus folgt nothwendig: Es giebt unmittelbar keine Rechte auf einen beſtimmten Gegenſtand, z. B. Eigenthum, Familienrechte, wie Kant ſolche aus dem Vernunftgeſetze ableitet. Denn jeder iſt, wenn er nicht ſelbſt freiwillig ſich beſchränkt,

*) Naturrecht Einleitung N. II.

unendlich über alles berechtigt, so daß jede Schranke erst durch beliebige Uebereinkunft entstehen kann. „Alle Rechte auf etwas gründen sich auf einen Vertrag" *). Das Urrecht des Menschen, das er vor der bürgerlichen Gesellschaft hat, ist nicht wie bei den Frühern die Freiheit, welche nach der Maxime der Koexistenz eingeschränkt, aber in dieser Schranke auch ethisch gesichert ist. Sondern es ist das unbegränzte Vermögen, dem ein gleiches der Andern bedrohlich entgegensteht, und keine andere Sicherung gegeben ist, als die Möglichkeit, sich mit ihnen zu vereinigen und einen Staat zu errichten. Der Staat kommt hier wahrhaft aus einem Vertrage, denn seine Errichtung ist beliebig, und eben so seine Gestaltung. Das Rechtsgesetz schreibt beide nur problematisch vor, auf den Fall, daß man konsequent seyn wolle. Er darf in jedem Augenblicke wieder aufgehoben und neu errichtet werden; daher Fichte's entschiedene Billigung der französischen Revolution. Zwar gestattet auch Fichte wie Kant gegen jeden Widersetzlichen den Zwang, der ihn in den Staat nöthigt **). Allein bei Kant ist dieser Zwang Folge der Vernunftnothwendigkeit, die den Staat unbedingt gebietet; bei Fichte ist er nur die Folge der unbeschränkten Willkür der bereits Vereinigten. Sie könnten ihn mit gleichem Grunde zwingen, Menuett zu tanzen, und er hat dieselbe Freiheit, wenn er der Stärkere ist, ihren Zwang zu erwiedern; denn was nöthigt ihn konsequent zu seyn? Ein vernünftig nothwendiger Zwang ist es ohnedieß nicht, denn seine Freiheit wird ja mittelst desselben nicht durch sich selbst beschränkt, sohin aufgehoben. Es bewährt sich hier, was oben behauptet worden, daß der subjektive Rationalismus das denkende Individuum zu Gott macht, wie der objektive die unpersönliche Vernunft. Das freie Ich als ab

*) Naturrecht 2. Thl. S. 266.

**) Naturrecht Einleitung N. II.

ſoluter Anfang der Rechtslehre kann ſo wenig gebunden werden, wie das allgemeine Weltgeſetz Spinoza's. Dort ſind alle Handlungen rechtmäßig, weil die Natur, hier weil das Ich ſie wirkt.

Der erſte Charakterzug der Fichte'ſchen Rechtslehre iſt alſo: das Rechtsgeſetz hat keine Macht über die Menſchen, ſondern es hängt von ihrer Willkür ab, es zu verwirklichen. Nun fragt es ſich aber nach dem Inhalte deſſelben, falls man ihm wirklich nachkommen wollte? Auch hierin charakteriſirt ſich der Standpunkt des Syſtems. Das Recht des Vernunftgeſetzes, des Kant'ſchen Menſchen an ſich, muß fallen: Nur der perſönliche iſt berechtigt. Die Freiheit des lebendigen Menſchen iſt die ausſchließliche Urſache des Zwanges. So wird das Recht der Ehe getilgt, Ehebruch freigegeben: „der Staat kann eben ſo wenig Geſetze gegen ihn geben, noch Strafen feſtſetzen, noch gegen irgend eine außereheliche Befriedigung des Geſchlechtstriebes. Weſſen Rechte ſollten denn durch dieſes Vergehen verletzt werden?“ *) So kann auch die Strafe nicht Vergeltung ſeyn; denn der Gedanke der Uebereinſtimmung hat kein Recht, und weſſen (welches Menſchen) Recht ſollte durch die Vergeltung befriedigt werden? Das Geſetz der Gleichmäßigkeit, das bei Kant Vernunft iſt, iſt bei Fichte ein bloßes Ding ohne Selbſt. Fichte muß fragen: wer iſt dieſe Ehe oder dieſe vergeltende Gerechtigkeit, daß ſie einen Zwang über mich üben ſoll? Kann ſie erkennen, Objekte von ſich unterſcheiden, ſich Zwecke vorſetzen? iſt ſie ein thätiges ſelbſtbewußtes Weſen wie ich? Und iſt ſie dieſes nicht, ſo iſt ſie überhaupt nicht, ſie iſt bloß mein Produkt. Wie könnte ich ſie als frei und berechtigt mir denken, als fähig, in der Sinnenwelt Urſache zu ſeyn, da ſie doch eine Sinnenwelt gar nicht zu ſetzen vermag? — Wie

*) Naturrecht 2. Thl. S. 201.

es daher in der ersten Beziehung heißt: die Freiheit darf nur durch die Freiheit beschränkt werden, so in der zweiten: sie soll nur um der Freiheit willen beschränkt werden. Hiermit erst ist der Mensch in seiner Persönlichkeit das ausschließliche Princip des Rechtsgesetzes. Nur wenn ich will, bin ich dem Zwange unterworfen, und wenn ich mich ihm unterwerfe, soll ich dieses nach der Vernunft bloß thun zu meiner eignen Sicherheit. „Liebe dich selbst und deinen Nächsten um dein selbst willen." Auf diesen Punkt war das Naturrecht nothwendig gedrängt, und auf diesem höchsten Punkt zeigt sich denn auch wieder seine Unhaltbarkeit:

Die Trennung des Ich als Trieb und als Freiheit machte es allein möglich, die früheren Widersprüche zu heben. Aber damit ist auch das wechselseitige Durchdringen beider aufgegeben. Die Freiheit kann und soll sich zwar dem Trieb unterwerfen, das aber ist die Art des Ethos überhaupt; das Eigenthümliche des Rechtsgebietes, daß sie sich ihm unterwerfen muß, ist nicht mehr zu gewinnen. Das lebendige Ich, das ein ideales Sollen erkennt, reell aber von diesem unabhängig ist, kann nur dann noch gebunden werden, wenn auch die Ursache jenes Sollens eine reelle Macht hat. Aus jedem der Probleme, die Fichte löst, wächst eine neue, der früheren gerade entgegengesetzte Schwierigkeit heraus. War es dem Naturrechte vorher unmöglich, aus dem Bindenden der Vernunft, von dem es ausging, die Freiheit zu gewinnen; so vermag nun Fichte nicht, von der Freiheit, die er zum Princip macht, zu einem Bindenden hinaufzusteigen. Das Vernunftrecht hört in der That auf, und eine völlig gesetzlose Willkür bleibt übrig.

Rechtfertigt Fichte den Zwang des Rechtes dadurch, daß er ihn nicht aus dem Ethos, sondern aus der ursprünglichen Freiheit des Ich ableitet, so hat er dafür auch die ethische Bedeutung

des Zwangs eingebüßt. Er iſt bloß noch faktiſche Macht, und nur das Gefühl eines zufälligen Unterliegens kann er bei dem Gezwungenen erregen. Er gleicht dem ſogenannten Nothrechte der Früheren und Kants. Der vom Brette heruntergeſtoßen wird, weil der Andere die Macht hat und hier kein Geſetz mehr über ihnen iſt, wird nicht dafür halten, daß ihm hierin nur was ihm gebührt geſchehe, wie dieſes doch der Schuldner z. B., der zur Zahlung gezwungen wird, dafür halten ſoll. Selbſt im Staate hat das Recht keine ethiſche Garantie. Der Staat gründet ſich auf Vertrag, worauf gründet ſich aber der Vertrag ſelbſt? Brauche ich nach dem Rechtsbegriffe vor dem Staate den Vertrag nur dann zu halten, wenn ich will, ſo auch den Vertrag, der die Rechtsgemeinſchaft enthält, den Staat ſelbſt. Nur die Stärke der Vereinigten bindet mich, wie bei Spinoza, und könnte mich zu irgend etwas Anderem eben ſo zwingen, als zu dieſer Konſequenz aus meiner Freiheit. Der Zwang, welchen die Geſammtheit der Bürger gegen den Verletzenden übt, iſt ſohin ſelbſt nichts Anderes, als die durch die Uebertretung entfeſſelte *Gewalt*.

Iſt es übereinſtimmend, daß im Rechte erlaubt wird, was Moral verbietet, weil Erlaubniß und Geſetz hier nur von der Freiheit ausgehen, ſo wird dadurch alles Erlaubniß und nichts mehr iſt Geſetz. Inſofern der Rechtsbegriff wirklich bindet, als innerlicher Trieb, iſt er nichts Anderes als Moral, wie Fichte ſelbſt behauptet, und es iſt dann ſeine Scheidung von der Moral und ſeine eigenthümliche Behandlung bei Fichte noch viel ungegründeter als bei den Uebrigen. Inſofern er aber nicht innerlich auffordert, alſo etwas Anderes als Moral iſt, inſofern iſt er *überhaupt gar keine Aufforderung*; er iſt ein Spiel des Denkens, eine Anweiſung, wie man etwas ganz Gleichgültiges, zu dem man eben Laune hat, konſequent einzurichten habe.

Dieſes alles hat Fichte gar kein Hehl und hält dennoch

ſeine Rechtslehre für wohlbegründet. Aber der Nerv ſelbſt, ohne den kein Vernunftrecht und kein Recht überhaupt beſtehen kann, iſt krankhaft, das iſt die Beſchränkung für Andere, ſey dieſes auch eine bloß problematiſche. Hierin verhehlt ſich Fichte die Folgen ſeines Princips, weil er, wenn er ſie ſich geſtände, das Princip aufgeben müßte, was er doch auch wieder nicht kann, wenn er nicht in die alten Widerſprüche zurückfallen will. Nemlich den Begriff der Befugniß, der poſitiven Berechtigung hat Fichte gewonnen, weil er ſie nicht aus dem beſchränkenden Vernunftgeſetze ableitete, ſondern als das Urſprüngliche ſetzte. Nun iſt es aber ſchlechterdings unmöglich, daß Konſequenz von ihr aus zu einer Beſchränkung führe, ganz abgeſehen davon, ob ſie ſich dieſer Konſequenz unterwerfen müſſe, oder nur ſolle, oder ob ſie auch etwas ganz Gleichgültiges ſey. Konſequenz fordert im Gegentheile, daß ich mich nicht beſchränke, ſondern mir die Uebrigen unterwerfe. Das: „liebe dich ſelbſt über alles" folgt aus meiner unbeſchränkten Freiheit; nicht aber das: „und deinen Nächſten um dein ſelbſt willen". Fichte gelangte zu der Beſchränkung und Rechtsgemeinſchaft nur durch eine doppelte Täuſchung. Der Grund, durch welchen er ſie poſitiv darthut, iſt der: „Wie ich, das vernünftige Weſen, mich als frei und Andere als frei geſetzt habe, muß ich auch wollen, daß ſie mich als vernünftiges (freies) Weſen anerkennen; das erreiche ich nur, wenn ich mich mäßige." Die wirkliche Mäßigung (wohl ihre Möglichkeit) liegt aber nicht im Weſen der Freiheit, ſondern in dem des ſittlichen Triebes, und als frei habe ich mich zur Baſis des Rechts gemacht, nicht als durch Vernunft getrieben. War das letzte, ſo konnte meine Freiheit ſchon zuerſt gar nicht daneben aufkommen, ſie iſt ſchon durch und durch beſtimmt, ich müßte vollkommen handeln, um von den Andern als vernünftig anerkannt zu werden, und wir befinden uns eben

da, wo diejenigen, welche das Recht aus dem Ethos finden. — Die offenbare Inkonſequenz aber, welche ich begehe, wenn ich zuerſt mich als unendlich frei ſetze und dann wieder beſchränke, ſucht Fichte dadurch zu entfernen, daß die Beſchränkung ja auch wieder nur für die Freiheit ſey. Das iſt aber eine Verwechſelung meiner Freiheit mit der allgemeinen Freiheit oder der Freiheit Anderer, auf deren Unterſcheidung doch gerade die Eigenthümlichkeit dieſes Syſtems beruht. So wie der erſte Grundſatz lautete: Meine Freiheit kann nur durch meine Freiheit beſchränkt werden (nicht durch die Anderer oder den Gedanken der Freiheit), ſonſt iſt ſie nicht als Freiheit beſchränkt, ſondern aufgehoben — eben ſo muß der zweite lauten: Meine Freiheit ſoll nach der Konſequenz nur für meine Freiheit (nicht für die Anderer oder die allgemeine) ſich beſchränken, außerdem u. ſ. w. — Das Eine fordert das Andere. Nimmt Fichte den erſten Satz zurück, ſo hat er ein anderes Princip, als das freie Ich, welches den Zwang übt, er iſt zum Kant'ſchen Standpunkte zurückgekehrt. Beharrt er auf ihm, ſo muß er auch auf den zweiten beſtehen, und dann fordert die Konſequenz aus meiner Freiheit nur erſtens: Erhalte ſie dir, begieb dich nicht in Sklaverei, ſey klug und beſchränke ſie, wo du ſie außerdem verlieren könnteſt, verſtelle dich, halte wo es Noth thut Wort! wie Macchiavelli dieſes Syſtem ausgeführt hat. Und ſodann zweitens poſitiv: Mache deine Freiheit, die du zuerſt als unendlich geſetzt haſt und der du Andere nur darum gegenüber geſtellt haſt, um durch den Gegenſatz zu ihrem Bewußtſeyn zu gelangen, mache ſie nun auch reell zur unendlichen, indem du die mit Freiheit Begabten, des Widerſtandes ſtets Fähigen dir unterwirfſt und ſie in der Unterwerfung erhältſt. Mache dich, wenn du kannſt, zum Herrſcher der Welt. — — Dahin führt nothwendig Freiheit des Individuums als Princip der Rechtslehre.

Das Leben ist überall folgerichtiger als die Wissenschaft. Während die rationalistische Richtung in der deutschen Wissenschaft ihre beiden Principien — die Denknothwendigkeit und das reelle Ich — nicht konsequent auseinander hält, sondern das letztere, wie eben gezeigt worden, noch zum größten Theile vor seinen Folgen erbebt und sich mit den Resultaten des ersteren bemäntelt, hat die Geschichte in Frankreich beide in ihrer ganzen Entschiedenheit nebeneinander gestellt. Es ist eine gleich in die Augen fallende und daher längst anerkannte Parallele zwischen dem Naturrechte und der französischen Revolution. Die Parallele besteht aber nicht bloß im Allgemeinen, sondern selbst in den Abstufungen. Die Republik entspricht (zwar nicht in der Entstehung durch das Gericht über den König, wohl aber in den Grundsätzen ihres Bestehens) dem Kant'schen Standpunkte. Hier wird zwar alles, was nicht aus dem Begriffe der Freiheit folgt, zerstört; aber es ist doch noch der Gedanke der Freiheit und Gleichheit eine Nothwendigkeit, die über allen Individuen steht, von der sie ihr Recht erst erhalten. Vernunft, die unpersönliche, hält den Scepter. Allein sie hatte, wie die Kant'sche, keine reelle Macht sich zu behaupten. Der lebendige Mensch folgt nicht ihren mathematischen Linien, sie wollte die Herrschaft über den Persönlichen führen; aber er war der stärkere. — Da entstand das System des reellen persönlichen Ich, das Napoleons, der keinen andern Gedanken mehr über sich hat, als seine eigne Freiheit, der sich nur beschränkt, wenn er will, und nur für seine Macht. Er ist gebunden durch die verständige Konsequenz aus seinem eignen Willen, das unterscheidet ihn von andern Eroberern. Darum schweift er nicht ab in zufälligen Unternehmungen, in zwecklosen Neigungen. Es ist als ob mehr die berechnete Durchführung der Macht ihn erfreue, als ihr wirk-

licher beliebiger Gebrauch. Aber auch allein dieſe Konſequenz bindet ihn.

„Leicht bei einander wohnen die Gedanken,
Doch hart im Raume ſtoßen ſich die Sachen."

Fichte konnte ſich täuſchen und ſeinem urſprünglich frei geſetzten Ich eine Beſchränkung deduciren. Aber das lebendige Ich, das ſeine Freiheit nicht dem Geſetze der Republik und ihrer Gleichheit verdankt, ſondern der eignen reellen Kraft — konnte die Inkonſequenz nicht begehen und ſich eine Beſchränkung für Andere auflegen. Und nur für Ein ſolches Ich, wenn es konſequent iſt, hat die Welt Raum.

Siebentes Kapitel.

Zuſammenfaſſung der Ergebniſſe, das Naturrecht in ſeiner letzten Geſtalt.

Miſchung von Kant und Fichte als Charakter des Naturrechts, wie es die allgemeine Bildung erfüllt. — Abriß der naturrechtlichen Doktrin, wie ſie durchſchnittlich in den Lehrbüchern ſich darſtellt.

Mit Kant iſt das Naturrecht, das Grotius begründet, zum wiſſenſchaftlichen Abſchluß gebracht. Die nachfolgende Bearbeitung durch Fichte hat keineswegs den Standpunkt Kants überwunden und verdrängt, ſie hat nur eine ſolche Kritik an demſelben geübt, die dieſer wieder umgekehrt an ihr üben könnte. Denn ihr gegenſeitiges Verhältniß iſt nur das: von den beiden Stützpunkten, zwiſchen denen das Naturrecht ſchaukelt, weil es nicht möglich iſt, auf beiden zugleich zu ſtehen, dem freien Ich und dem logiſch nothwendigen Geſetze, nimmt Fichte ſeine Stellung bloß auf dem letzten, Kant dagegen vorzugsweiſe auf dem erſten. Ja die Lehre Fichte's erſcheint hiedurch, was ſeine ganze Anlage betrifft, mehr als ein Extrem gegenüber

der Kant'ſchen Moderation. Die Geſtalt, in welcher das Naturrecht die deutſche Wiſſenſchaft zuletzt erfüllte, iſt daher vorherrſchend die Lehre Kants. Von ihm wird der ganze Bau des Naturrechts entnommen, nur in den einzelnen Reſultaten neigt man ſich zu Fichte, indem hiefür der allgemeinen flachern Vorſtellungsweiſe die Willkür des Menſchen (das empiriſche Ich) einleuchtender iſt als Kants ſchlechthin nothwendiges Gebot (der homo noumenon). So ſtellt ſich namentlich in dem beliebteſten und am öfteſten aufgelegten Lehrbuch jener Zeit, dem von Gros, das Verhältniß dar. Der Inhalt des Naturrechts, bei dieſem ſeinem Abſchluß gelöſt vom Zuſammenhang mit einem beſtimmten Syſtem der Philoſophie, als allgemein herrſchende wiſſenſchaftliche Vorſtellungsweiſe iſt der folgende:

Die Lehre des „Naturrechts" oder „Vernunftrechts" muß ausgehen vom Naturſtande, im Gegenſatze des bürgerlichen Zuſtandes, d. i. einem Zuſtande natürlicher Willkür ohne Recht und Staat. Nicht daß ein ſolcher Zuſtand in der Wirklichkeit je exiſtirt zu haben braucht; aber er muß in Gedanken angenommen, es muß in Gedanken von dem vorhandenen Recht und Staat abſtrahirt werden, um rein aus der Natur oder Vernunft des Menſchen (des Individuums) die Nothwendigkeit von Recht und Staat und die Regel, wie ſie beſtehen ſollen und inwieweit ſie binden, abzuleiten.

Aus der Natur oder Vernunft des Menſchen ergiebt ſich nun, daß der Menſch als ſinnlich-vernünftiges Weſen Freiheit haben muß und zwar ſowohl innere Freiheit, d. i. von äußern Eindrücken unabhängig lediglich durch Vernunft (das logiſche Geſetz) beſtimmt zu werden, als auch äußere Freiheit, damit er als Vernunftweſen (d. i. nach jenem logiſchen Geſetze) in der Sinnenwelt wirkſam ſeyn könne. Die Geſetze, die aus der innern Freiheit und für ſie folgen, bilden das Gebiet der Moral,

die Geſetze, die aus der äußern Freiheit und für ſie folgen, bilden das Gebiet des Rechts.

Die äußere Freiheit, die dem Menſchen als Vernunftweſen zukommt, iſt an ſich unbegränzt. Allein da jedem Menſchen ſolch' unbegränzte Freiheit zukommt und die Freiheit Aller auf ein und daſſelbe Objekt, die Sinnenwelt, gerichtet iſt, ſo würde die Freiheit der Sämmtlichen ſich gegenſeitig aufheben. Darum folgt aus der Vernunft, als dem Geſetze des Nichtwiderſpruchs, der Grundſatz: jeder muß ſeine Freiheit ſo weit einſchränken, daß die der Andern daneben beſtehen könne. Dieß iſt die Maxime der Koexiſtenz. Sie iſt der oberſte, ja der einzige Grundſatz des Naturrechts. Alle andern (über Eigenthum, Ehe, Staat) ſind nicht ſelbſtſtändige Rechtsgrundſätze, ſondern nur Anwendungen dieſes Einen auf verſchiedene thatſächliche Verhältniſſe, und was nicht aus dieſer Maxime hervorgeht, alſo was nicht auf gegenſeitige Anerkennung und Selbſtbeſchränkung der Freiheit abzweckt, das kann möglicherweiſe dem moraliſchen Gebiete, nie aber dem Rechtsgebiete angehören, deßhalb nie mit Zwang vorgeſchrieben werden. Eben dieſe an ſich unendliche Freiheit mit der Einſchränkung durch die gleiche Freiheit der Uebrigen iſt das Urrecht des Menſchen. (Das Urrecht iſt nur der ſubjektive Ausdruck deſſen, was die Maxime der Koexiſtenz objektiv ausdrückt.) Das Urrecht bezeichnet daher das Recht des Menſchen, zu nichts den Anderen verbindlich zu ſeyn, als wozu ſie auch wieder ihm verbindlich gemacht werden können *). Darin liegt denn auch, daß der Menſch nicht bloßes Mittel für Andere werde und aufhöre Zweck zu ſeyn.

*) In dieſem von Kant gegebenen Begriffe des Urrechts iſt der Einfluß des Rouſſeau'ſchen Gedankens, daß die Freiheit auf der abſoluten Reciprocität beruhe, nicht zu verkennen.

Das iſt die Deduktion des Rechtsprincips, das erſte und hauptſächlichſte Werk des Naturrechts; es folgt nun das zweite, die Subſumtion der Verhältniſſe unter dieſes Princip:

Zunächſt folgt aus der Koexiſtenz der Freiheit die gegenſeitige Nichtverletzung der Perſon — der körperlichen Exiſtenz, der freien räumlichen Bewegung, der Ehre —, das ſind die angebornen Rechte (nicht mit dem Urrecht zu verwechſeln). Es folgt aus ihr ſofort das Eigenthum; denn die äußere Freiheit und abſolute Wirkſamkeit („Kauſalität") des Menſchen in der Sinnenwelt fordert, daß er jede Sache ſeinem Willen unterwerfen könne, und die Koexiſtenz dieſer Freiheit fordert, daß Einer den Andern, der ſolches gethan, in ſeinem Verhältniß zur Sache nicht ſtöre, — der Akt ſolcher Unterwerfung der Sache iſt die Occupation. Es folgt endlich aus ihr die Verbindlichkeit der Verträge; denn vermöge jener abſoluten Wirkſamkeit in der Sinnenwelt muß der Menſch auch die Handlungen des Andern, da auch ſie der Sinnenwelt angehören, ſeinem Willen unterwerfen (deſſen „Willkür als Beſtimmungsgrund von Handlungen in Beſitz nehmen") können; jedoch vermöge der daneben beſtehenden Freiheit des Andern nur ſo weit als dieſer ſelbſt einwilligt. Dieſer aber hat die Möglichkeit, einzuwilligen, weil im Weſen der äußern Freiheit auch die eigne freie Selbſtbeſchränkung derſelben liegt. Der Akt ſolcher Einwilligung, ſohin der Erweiterung der Freiheit auf der einen und ihrer Selbſtbeſchränkung auf der andern Seite, iſt der Vertrag. (Iſt nun bloß dieſe Willenseinigung der Grund der Verbindlichkeit der Verträge, ſo folgt daraus, daß der Inhalt des Vertrags rechtlich gleichgültig iſt und jedweder Vertrag, weß denkbaren Inhalts er ſeyn möge, in gleicher Weiſe verbindlich iſt; deſſenungeachtet führen die Naturrechtslehrer nur diejenigen Species von Verträgen auf, welche ſie im gemeinen Recht vorfinden.)

Ein Weiteres als dieß läßt ſich unmittelbar aus der Maxime der Koexiſtenz nicht wohl ableiten. Was ſonſt als Rechtsinſtitut gilt, gilt daher nur mittelſt des Vertrags. Die Ehe iſt ein Vertrag auf den gegenſeitigen Gebrauch der Geſchlechtsfunktionen. Ein anderer Zweck, namentlich die Lebensgemeinſchaft, liegt nicht in der rechtlichen Natur des Ehevertrags, außer durch Nebenberedung, und jeder Inhalt des Ehevertrags (Ehe auf Zeit, Polygamie, Blutſchande) iſt durch Einwilligung beider Theile rechtlich ſtatthaft und gültig. So z. B. Gros nach Fichte's Vorgang. Kant jedoch ſucht die ausſchließliche Geſchlechtsgemeinſchaft als nothwendigen Inhalt des Ehevertrags und zwar unmittelbar aus der Maxime der Koexiſtenz und dem Urrechte des Menſchen nachzuweiſen, indem das Gegentheil den andern Theil zum bloßen Mittel mache. Eine Erziehungspflicht der Aeltern gegen die Kinder beſteht auf dem Rechtsgebiete nicht (ſo nicht bloß die Frühern, Grotius, Thomaſius, ſondern auch Gros und Andere), wohl aber hat nach Gros jeder (nicht bloß die Aeltern) ein Recht, den Unmündigen als noch willensunfähigen auch gegen ſeinen Willen zu erziehen. Kant aber behauptet auch hier wieder eine naturrechtliche Verbindlichkeit der Aeltern, ihre Kinder zu erziehen, aus dem Grunde, daß wer eine Perſon „ohne ihre Einwilligung" in die Welt geſetzt (ſo gewiſſermaaßen ihren Willen verletzt) hat, verbunden iſt, ſie auch mit ihrem Zuſtande zufrieden zu machen. Das Erbrecht iſt gleichfalls ein Vertrag, nur mit der Modifikation, daß ein Moment der Schwebe eintritt zwiſchen dem Anerbieten (das erſt mit dem Tode unwiderruflich, alſo ein wirkliches Anerbieten iſt) und der Annahme, während deſſen die Geſammtheit die Sache dem Erben bewahrt (Kant). Inteſtaterbfolge natürlich gilt nur als vermuthliche teſtamentariſche. So beruhen die Familienverhältniſſe lediglich auf beliebigem

Vertrag oder fallen nach Ansicht der meisten Naturrechtslehrer aus dem Rechtsgebiete gänzlich aus.

Eine Species des Vertrages ist der Gesellschaftsvertrag, d. i. die freiwillige Vereinigung Mehrerer zu einem gemeinsamen Zweck, für welchen Rechte und Verbindlichkeiten der Theilnehmer festgesetzt werden. Solche Gesellschaften sind die Erwerbgesellschaft, die Ehe, die Kirche, vor allen ausgezeichnet aber der Staat. Alle andern Gesellschaften nemlich sind rechtlich gleichgültig, d. h. es ist nach dem Rechtsprincip einerlei, ob sie eingegangen werden oder nicht. So die Handelsgesellschaft, die Ehe, die Kirche. Nur Eine Gesellschaft ist rechtlich nothwendig, das Rechtsprincip erfordert, daß sie bestehe, das ist der Staat. Nemlich jener oberste Grundsatz des Vernunftrechts gebietet zwar die wechselseitige Anerkennung der Freiheit (Unverletzlichkeit der Person, des Eigenthums, der Verträge); aber die Menschen einzeln vermöge ihrer sinnlichen Beschaffenheit erfüllen sie nicht. Ihre Erfüllung kann nur dadurch erreicht werden, daß die Menschen durch Vereinigung ihrer Kräfte eine Macht herstellen, die jeden Einzelnen, wenn er sich weigert, zur Erfüllung zwingt. Die Gesellschaft hiefür ist der Staat. Deßwegen ist er und nur er ein Postulat des Rechtsprincips.

Der Staat ist danach die Gesellschaft zur zwangweisen Realisirung der Maxime der Koexistenz. Sein Zweck ist Schutz der Rechte der Einzelnen, wie sie aus dieser Maxime folgen. Was daher nicht aus dieser Maxime folgt und ihr dient, das kann vernunftgemäß nicht Gegenstand des Staatsverbandes, der Staatsgesetze, kurz des Staatszwangs seyn, z. B. öffentliche Bildung, öffentliche Sitte, öffentlicher Wohlstand. Hiefür einen Zwang zu üben, verletzt das Rechtsprincip. (Die vielfachen Einrichtungen in den wirklichen Staaten, durch welche für solche Zwecke Zwang besteht, werden von Einigen nach starrer Kon-

ſequenz verworfen, von Andern durch Umweg gerettet, entweder dadurch, daß dieſe Zwecke mittelbar zum Schutz der Rechte dienen, indem der Geſittete, Gebildete, Vermögliche dem Leben und Eigenthum minder Gefahr bringt; oder dadurch, daß die Staatsmitglieder außer dem eigentlichen Staatsvertrag auch noch nebenbei einen ſtillſchweigenden Vertrag für dieſe andern Zwecke geſchloſſen.)

Wenn nun auch der Staat im Allgemeinen ein Poſtulat des Rechtsprincips iſt, ſo kann er doch unter den beſtimmten Menſchen vermöge der Freiheit des Vernunftweſens nur durch ihre eigne Einwilligung zu Stande kommen, alſo durch Vertrag. Ob die Staaten in der Wirklichkeit thatſächlich durch Vertrag entſtanden ſind, iſt hiebei gleichgültig; aber rechtlich kann die Gewalt des Staats und die Gehorſamspflicht der Unterthanen nur auf einen ſtillſchweigenden Vertrag gegründet und nur nach den Folgerungen aus einem ſolchen beurtheilt werden.

Dieß iſt der geſammte Inhalt der Doktrin, die den Namen des „Naturrechts“ oder „Vernunftrechts“ führt, nachdem das anderwärts hereingezogene Material ausgeſchieden und ihre eigne Gliederung rein herausgeſtellt iſt. Ihre eigenthümliche Behandlung iſt die Ableitung von Recht und Staat aus der Natur oder Vernunft des (einzelnen) Menſchen. Ihre charakteriſtiſche Lehre iſt fürs erſte die Beſchränkung der erzwingbaren Gebote und des Staatszwecks auf den Schutz der Rechte des einzelnen Menſchen, und fürs andere die Läugnung aller von ſelbſt beſtehenden Gewalt und ausſchließliche Begründung derſelben in Einwilligung und Auftrag der Untergebenen. Recht und Staat beſtehen danach nur durch die individuelle Freiheit und nur zum Zwecke derſelben.

Vierter Abſchnitt.

Beurtheilung der abſtrakten Rechtsphiloſophie.

Die abſtrakte Rechtsphiloſophie muß mit Fichte als beſchloſſen betrachtet werden, obwohl der Rationalismus auch in ſpätern Syſtemen noch herrſcht und durch Hegel in gewiſſem Sinne erſt ſeine Vollendung erhielt. Denn durch das letzte Syſtem iſt bloß ſeinen Anforderungen an das Verfahren vollſtändig Genüge geſchehen; das Intereſſe der Richtung aber hat mit Fichte die Befriedigung erlangt, welche es überhaupt zu erreichen im Stande iſt. Es weicht nun wenigſtens zunächſt aus den Begebenheiten der Welt und aus den Beſtrebungen der Wiſſenſchaft, um einem neuen, anfänglich ſogar ihm widerſprechenden, Platz zu machen. Daher kommt es, daß in den ſpäteren Syſtemen, wo immer der abſtrakte Charakter und damit unläugbar die Triebfeder menſchlicher Iſolirung herrſcht, dieſe es ſich doch nicht geſtehen will; ferner daß die Reſultate der Rechtsphiloſophie, welche bis hieher individuelle Freiheit anſtreben, von nun an die entgegengeſetzte Richtung annehmen, und ſo, wiewohl durch Abſtraktion gefunden, dennoch das Intereſſe verletzen, welches allein zur Abſtraktion führte, wie dieſes bei Hegel entſchieden der Fall iſt. Zu dem Streben, dem Rationalismus völlig zu genügen, geſellt ſich nemlich von Fichte an, wenn auch nicht immer bewußt, das entgegengeſetzte, von ihm frei zu werden. — So lange das Princip des Rationalismus noch das des Lebens war, durfte es ſich zeigen, wie es iſt, und es fand die allgemeine Anerkennung. Jetzt iſt es nur noch Princip der Schule, es iſt der Zeit entgegengeſetzt, muß ſich ihr fügen, und kann ihr dennoch nicht genug thun. So iſt denn auch dem Syſteme Hegels das glänzende Loos nicht geworden, wie jenen frühern. Dieſe riſſen das ganze Zeitalter

wie im Schwindel mit ſich, die Koryphäen jedes Faches gaben ſich willig zur Durchführung her und ſuchten ihren Ruhm darin, und ſelbſt die untern Kreiſe der gebildeten Welt wurden bald von der neuen Vorſtellungsweiſe oder Geſinnung erfüllt, während dieſes neueſte Syſtem ſowohl bloß auf den engen Kreis der Schule eingeſchränkt bleibt, als auch bei den hervorragenden Männern keine Unterſtützung, oft den entſchiedenſten Widerwillen findet. Bei Schelling war es gerade die antirationaliſtiſche Eigenſchaft, die zuerſt und gerade die Geiſtreichſten ergriff, und das Gefühl, daß dieſe noch nicht durchgedrungen, was in der Folge wieder deſſen Verbreitung hemmte. Dieß alles wird die weitere Darſtellung beſtätigen. Hier war nur die vorläufige Bemerkung nöthig, um es zu rechtfertigen, daß ſchon bei Fichte die Beurtheilung des Naturrechts ihre Stelle erhielt, dennoch aber in derſelben auch die ſpäteren Syſteme mitunter berührt werden, wo es die allgemeinen in ihnen wiederkehrenden Charakterzüge betrifft.

Erſtes Kapitel.

Logiſche Prüfung des Naturrechts.

Logiſcher Widerſpruch in dem rationaliſtiſchen Verfahren. — Anwendung auf das Naturrecht. — Mangel der Gewißheit für den reinen Vernunftbeweis. — Widerſpruch des Inhalts: der vom Naturrechte geforderten Grundbegriffe — der aus ihm ſich ergebenden Einrichtungen.

Es iſt ein Leichtes in abstracto zu behaupten: „Alles iſt das Erzeugniß eines nothwendig wirkenden Geſetzes. Dieſes (Gott) enthält die Welt ſchon ſeiner Natur nach, und es konnte nichts werden, als was iſt; was aber iſt, das mußte werden.“ Dieſer Gedanke ſcheint der einfachſte, in ſich übereinſtimmendſte zu ſeyn, der den Denker allein vollkommen zu befriedigen im Stande iſt durch die Einheit, welche er über alles Daſeyn aus-

breitet. Allein er kann ſich nur dadurch erproben, daß dieſes Geſetz wirklich ausgeſprochen, und daß es begreiflich gemacht werde, wie die Dinge alle aus ihm hervorkommen. Dahin vorzudringen unterläßt die Menge derer, welche in ſolcher Philoſophie das Heil ſuchen, ſie beruhigen ſich bei jener Annahme, ihr glaubend *ohne* zu denken, und das bezeichnet aufs genaueſte jener ewige Spruch: daß halbe Philoſophie von Gott entferne, wahre zu ihm zurückführe. Wer jenes Geſetz und die Art, wie es die Dinge hervorbringt, gefunden hätte, der müßte allerdings die ganze beſtehende Welt, ohne etwas von ihr zu erfahren, aus ſich ſelbſt zu finden im Stande ſeyn, da ja nur ſolches exiſtirt, was nach jenem Geſetze nicht unterbleiben konnte. Ein ſolcher müßte aber eben deßhalb auch das Künftige wiſſen, er müßte ein Prophet ſeyn in viel höherer Weiſe als die der Vorwelt. Nicht bloß einzelne Lichtblicke, von einem andern Weſen mitgetheilt, würden ihn erleuchten; die ganze Zukunft bis ans Ende der Welt müßte vor ihm aufgedeckt liegen. Und nicht anderswo könnte er die Kunde geſchöpft haben, als aus ſeinem eignen Denken, das am beſten davon wiſſen muß, da es ja ſelbſt der Gott iſt, welcher das Gegenwärtige hervorgebracht hat und das Künftige vollenden wird. Nach einer Beſtrebung von Jahrhunderten das einfache Geſetz und die Weiſe ſeiner Produktion kennen zu lernen, nachdem eine ſo große Menge ſeiner Erzeugniſſe vorliegt, ſollte es endlich doch gelungen ſeyn! Aber noch kann ſich kein Syſtem dieſes Fundes rühmen. *Spinoza* iſt bei der Verſicherung ſtehen geblieben, daß die Dinge nur nothwendige Aeußerungsarten der einen Subſtanz ſeyen: er hat nicht nachgewieſen, warum die Subſtanz gerade dieſe Arten annehmen mußte, oder auch nur konnte. *Fichte*, in ſeiner frühern Periode *Schelling*, *Hegel* haben die Nachweiſung verſucht, und es iſt nicht ſchwer zu zeigen, daß ſie von ihnen nicht geleiſtet worden. *Kant* hat ſie

im Grunde poſitiv aufgegeben. Man braucht ſich aber hier nicht auf die ausnahmsloſe Erfahrung mißglückter Syſteme zu berufen, die Nachweiſung iſt nur deßwegen mißglückt, weil der Hergang, den ſie vorausſetzt, in ſich ſelbſt widerſprechend und daher ſchlechterdings unmöglich iſt — das iſt eine bloß verneinende Behauptung und kann daher aus dem Begriffe dieſes geforderten Hergangs ſelbſt bewieſen werden.

So wenig als die Einheit von der Wiſſenſchaft aufgegeben werden kann, eben ſo wenig auch die Mannigfaltigkeit, welche unläugbare, Erklärung fordernde Thatſache iſt. Es fragt ſich daher, wie das Mannigfaltige bei jener Vernunfteinheit beſtehen könne? Hier giebt es zwei Wege: Der eine läßt es aus dem Einfachen ſelbſt hervorkommen — das iſt der entſchiedene, ſich ſelbſt klare Rationalismus. So Spinoza, Fichte, Hegel. Der andere nimmt einen ſchon mannigfachen Stoff außer der Vernunft an, durch welchen dieſe, außerdem einfache, ſich mannigfach äußert. So Kant und die Schule vor ihm. Der erſte Weg offenbart ſogleich ſeinen Widerſpruch. Das Einfache, Ununterſchiedene, das nur nach einem nothwendigen, ſich immer gleichen Geſetze wirkt, kann nicht Verſchiedenartiges hervorbringen. Warum folgere ich aus dem Unbedingten (ſey dieſes nach Spinoza die allgemeine Subſtanz, oder nach Fichte der Begriff des Selbſtbewußtſeyns) das einemal die Pflanze, das anderemal das Thier, und nicht immer ein und daſſelbe? Wenn ich von der noch beſtimmungsloſen Subſtanz oder Intelligenz ausgehe, darf ich dieſes unmöglich. Ich müßte alſo dazu noch vor meiner Folgerung eine Mehrheit unterſchiedener Beſtimmungen in dem Unbedingten annehmen. Dann iſt aber die Einheit ſelbſt aufgegeben, die ja eben darin beſteht, daß vor der Folgerung noch nichts unterſchieden ſey und durch dieſe, obwohl gleichmäßige, Bewegung allein erſt die Unterſchiede ſich ergeben. — — Der

andere Weg, welcher die Mannigfaltigkeit in dem Stoffe bestehen und durch die Vernunft ihr nur die Einheit verleihen läßt, ist außer Stand, eine Verbindung zwischen beiden herzustellen. Das einfache Denkgesetz und der mannigfache Stoff sind sich völlig heterogen und können nichts gemeinsam hervorbringen. Um mit dem Verschiedenartigen in nothwendiger Weise verbunden zu werden, müßten im Denken selbst schon verschiedenartige, dem Stoffe entsprechende Beziehungen also ein Mannigfaches gegeben seyn. Man hat nun dennoch aus einfachen reinen Vernunftgesetzen und jenem Stoffe verschiedene Schlüsse als nothwendige abgeleitet. Das war das Verfahren der dogmatischen Philosophie vor Kant, ja Kants selbst in seinem praktischen Theile. Es ist aber dabei die Konklusion usurpirt, wie bei dem Verfahren des ersten Weges der Untersatz. Beides bewirkt man, indem man dem als ununterschieden postulirten Principe doch wieder verschiedene Bestimmungen vor aller Folgerung unterlegt, und wähnt, man hätte sie erst durch die Folgerung gewonnen. Ist man auf letzterem Wege folgerichtig, so geht die Mannigfaltigkeit der Dinge, der Regeln nicht aus der Vernunft hervor, sondern sie ist fertig und gegeben vor ihr, sie hat keinen Theil an ihnen. Dann aber ist die Einheit, die man behauptet, immer nur Einheit des Denkens selbst; der Stoff, den es aufgenommen und mit dem es in keiner nothwendigen Verbindung steht, erhält niemals dadurch Einheit. Man müßte also auch hier entweder jene wissenschaftliche Anforderung der Einheit aufgeben, oder sich nach einem Mittelpunkte außer dem Denken umsehen, aus welchem wirklich Mannigfaches hervorgehen könnte, d.i. Vernunftphilosophie verlassen. Kant hat diese Unzulänglichkeit der Vernunft am tiefsten erkannt. Nehmen wir keinen Stoff (Dinge außer unserem Denken) an, so läßt sich durchaus nicht erklären, warum wir verschiedene Vorstellungen haben; nehmen wir aber diesen man-

nigfachen Stoff an, ſo iſt die Vernunft, die kein im eigentlichen Sinne Mannigfaches geſtattet, gar nicht mehr das Princip, die Urſache der Dinge, und kann nichts mehr aus ſich ſelbſt finden. Das iſt die Enge des Kantiſchen Syſtems. Er hätte daher die Abſtammung der Welt aus dem reinen Denken und das Wiſſen a priori nicht bloß in der theoretiſchen, ſondern auch in der praktiſchen Philoſophie, er hätte ſie ferner in jener nicht bloß proviſoriſch und relativ wegen unſerer Vorſtellung von Veränderung, ſondern definitiv und abſolut aufgeben ſollen. Statt deſſen ſuchte er den widerſprechenden Anforderungen dadurch zu genügen, daß er einen widerſprechenden Zuſtand poſtulirte; ſynthetiſche Erkenntniß ohne Veränderung, d. i. ein Mannigfaches das doch kein Mannigfaches iſt.

Beide Verſuche und die Unmöglichkeit der Ausführung zeigt denn auch das Naturrecht. Fichte und Hegel wollen von ihrer einfachen Vorausſetzung aus durch denſelben logiſchen Prozeß nicht bloß die Rechtsregeln erhalten, ſondern die verſchiednen menſchlichen Verhältniſſe ſelbſt. Von Hegel wird noch beſonders die Rede ſeyn. Fichte hat als einfache Vorausſetzung den Begriff des Selbſtbewußtſeyns ohne allen andern Inhalt als die Merkmale der Entgegenſetzung eines Nicht-Ich gegen das Ich. Dieſe Entgegenſetzung iſt der Begriff des Selbſtbewußtſeyns, und iſt es ohne daß dieſes oder jenes der Gegenſtand der Entgegenſetzung ſeyn müßte. Warum ſoll nun der immer gleiche Begriff des Selbſtbewußtſeyns fordern: jetzt daß ein organiſirter Leib, jetzt daß andere Menſchen, daß das Bedürfniß der Nahrung, Wohnung, Erziehung u. ſ. w., woraus ſich die Mehrheit der Rechtsinſtitute ergiebt, entgegengeſetzt werden, und nicht willkürlich, ſondern nach einem nothwendigen Schluſſe jedesmal gerade dieſes? Die Antwort, welche Fichte hierauf in Bereitſchaft hat, iſt dieſe: Das Reſultat meiner erſten Folgerung iſt ein neu

hinzukommender Beſtimmungsgrund für die zweite, wodurch dieſe anders ausfallen muß als jene; z. B. habe ich zuerſt vernünftige Menſchen außer mir unmittelbar aus dem Geſetze des Selbſtbewußtſeyns als nothwendig erkannt, ſo muß ich jetzt, aber auch jetzt erſt, folgern, daß mir eine Wirkung auf ſie möglich ſeyn, daß ich einen Leib haben müſſe. Die Unwahrheit iſt nun zunächſt, daß die abſtrakte Einwirkung = der beſtimmte Leib ſeyn müſſe; ſodann aber liegt ſie ſchon darin, daß die erſte Folgerung ein beſtimmtes Reſultat gegeben habe. Jener Begriff des Bewußtſeyns, wenn er mit der Entgegenſetzung des Nichtich wirklich ſchon bezeichnet, ſchon etwas iſt, kann nach keiner Denkregel irgend ein beſtimmtes Nichtich ergeben, ſey dieſes ein Leib, andere Menſchen, oder was immer. Von dem Abſtrakten zu irgend einem Konkreten iſt eine unüberſteigliche Kluft. — — Die ſämmtlichen Naturrechtslehrer und Kant hingegen ſetzen die mannigfachen Verhältniſſe außer der Vernunft voraus; allein das Gerechte an ihnen ſoll doch immer die einfache Vernunftregel ſeyn. Nur inſofern ſich ein Satz durch Subſumtion des ethiſch noch gleichgültigen Verhältniſſes unter dieſe Regel nothwendig ergeben hat, nur inſofern iſt er gerecht. Dieſem ſteht nur das Hinderniß entgegen, daß ſich ſolche nothwendige Sätze nicht ergeben. Die Vernunftregel bleibt immer nur ſie ſelbſt, die ſtoffloſe, und die Verhältniſſe bleiben immer ſie ſelbſt, die ethiſch gleichgültigen. Die Regel nimmt den Stoff, den man ihr unterſtellt, auf, würde aber eben ſo gut einen andern aufnehmen; beide aſſimiliren ſich nie zu einem untheilbaren Produkt. In das logiſche Geſetz des Nichtwiderſpruchs, welches Kant unter dem Namen Allgemeinheit und Nothwendigkeit als reines Vernunftgeſetz zum Princip der Moral macht, würde die konſequente Moral eines Franz Moor eben ſo gut paſſen als die Kantiſche, wenn man nicht ein außer jenem Geſetz liegendes Ziel des menſchlichen Weſens und der

Verhältniſſe in der Welt annimmt, denen ſolche Moral allerdings widerſpricht. Dann aber iſt dieſes Ziel und nicht jenes Vernunftgeſetz das poſitive Princip der Moral, das die Mannigfaltigkeit und Beſtimmtheit der Vorſchriften bewirkt. Eben ſo wenig ergiebt ſich aus dem abſtrakten Begriff der Freiheit und einer gleichmäßigen Beſchränkung für Andere irgend ein beſtimmtes Rechtsinſtitut. In dieſer Freiheit darf ja vor der Subſumtion noch nicht Recht über das eigne Leben oder über Sachen u. dgl. angenommen werden. Aus der unendlichen, alle Gegenſtände befaſſenden, ſoll die bloße Beſchränkung zu einem gleichen Schutze für Andere erſt die beſtimmten Gegenſtände der Freiheit erzeugen. So wie man Recht auf Sachen, welches das des Andern ausſchließt, daraus deducirt, kann man eben ſo gut ein Fehderecht nach beſtimmten gleichen Normen ableiten. Denn in welcher nähern Beziehung ſteht der leere Begriff der unendlichen Freiheit zu den Gliedern des Andern, als zu Sachen, die ihm nach demſelben alle eben ſo gut als ſeine Glieder gehörten. Verträge ergeben ſich durchaus nicht als nothwendig, ſelbſt wenn man einen geſchichtlichen Zuſammenhang zwiſchen dem Momente des Verſprechens und dem nachfolgenden annimmt: iſt die Freiheit nicht verletzt, wenn ich aſſertoriſch lüge, warum wenn promiſſoriſch? Warum hält es Kant für Verletzung der Freiheit des intelligiblen Menſchen, die ihn zum Mittel herabſetze, wenn ſein Gatte ihn nicht ausſchließlich zum Gatten hat, warum nicht bei anderen Beziehungen, z. B. daß man ſich dieſes und zugleich jenes Menſchen als Domeſtiken bedient? — Alles dieſes könnte aus dem Begriff der gleichen Freiheit Aller, wenn man die menſchlichen Verhältniſſe darunter bringt, ſo und anders feſtgeſetzt werden, und beides ohne Widerſpruch. Was zu der richtigen Entſcheidung nöthigt, iſt allein der göttliche Beruf, zu welchem Freiheit wirklich ertheilt, der Inhalt der ihr eingeräumt iſt, nicht der ihr nach Denkgeſetzen eingeräumt werden

muß. Es ist der Beruf des Menschen, durch Verkehr sich zu erhalten, durch Verträge gebunden zu werden, in ausschließlicher Ehe zu leben. Nur die Bestimmung der Sachen, die Art wie, und der Zweck wozu sie gebraucht werden, entscheidet, ob sie res communes, Sachen der Gemeinde oder Privatsachen seyn sollen. Die Verhältnisse haben also schon eine Mannigfaltigkeit ethischer Bestimmung vor der Vernunftfolgerung, welche diese nur anerkennt, nicht erzeugt, und hätten sie dieselbe nicht, so würde diese auch nicht dazu gelangen. Das Denken ist nicht das Bewirkende des Ethos, und die Wissenschaft muß, sowohl um die bestimmten ethischen Anforderungen zu erkennen, als um die Einheit in ihnen zu erhalten, ein anderes Princip als die Vernunft suchen. Wohl kann das Wahre nirgend dem Denken widersprechen, und jene logischen Regeln oder den gegebenen Instituten abstrahirten Begriffe müssen sich in allem Ethos finden. Eine Vorschrift, die sich selbst widerspräche, wäre keine gerechte, weil sie überhaupt nicht bestände. Freiheit und Beschränkung sind die unvertilgbaren Merkmale alles Rechts, das ewige gerechte Recht ist ohne sie daher nicht denkbar; allein sie sind noch nicht selbst ein Recht und können, man mag ihnen was immer für einen Stoff unterlegen, auch keines erzeugen, nicht bloß nicht das gerechte, sondern überhaupt keines. Sie sind bloß die Schranken desselben, die mit dem entgegengesetztesten Inhalte sich vertragen. Das eben ist von Spinoza bis Hegel die stets in andern Formen wiederkehrende Unwahrheit, der ewige Selbstbetrug der rationalistischen Denkweise, daß sie die Dinge, die ethischen Anforderungen aus der Wirklichkeit entlehnt und ihrer Entwicklung unterstellt, und, was irgend einer Denkform nicht widerspricht, als nothwendig von ihr gefordert ausgiebt.

Alles Nothwendige hat nur analytiſchen Charakter. Es kann mit aller Folgerung und Bewegung nur dasjenige ſetzen, was es ſchon vor der Folgerung war und was ſchon vor der Folgerung in ſeinen Begriff nothwendig gehört. Hält man feſt an dem Satz des Spinoza, jenem Nerv des Rationalismus: „mit der Urſache iſt die Wirkung unaufhaltſam gegeben"; ſo iſt alles Analyſe, es giebt nur Eines. Dieſes iſt entweder ein Einfaches, Ununterſchiedenes; dann kann mit aller denkbaren geſetzmäßigen Entwicklung nichts aus ihm herausgebracht werden, als das Einfache, Ununterſchiedene. Oder es wird gleich von vorn herein als ein mannigfach Beſtimmtes angenommen; dann hat man mit einem Sammelbegriff begonnen, was gerade das menſchliche Denken nicht erträgt. Die Anforderung der Wiſſenſchaft, die Anforderung des Menſchen, daß Einheit in den vielen Dingen und ethiſchen Anforderungen beſtehe, wird alſo durch das abſtrakte Verfahren, welches dieſe Einheit in der Vernunft ſucht, nicht befriedigt. Denn wenn ſie hierin läge, ſo dürfte kein Mannigfaches beſtehen. Im Gegentheil, wenn die unläugbar vorhandene Mannigfaltigkeit durch Einheit bewirkt ſeyn ſoll, ſo kann die Welt und das Ethos nicht ein nothwendiges Geſetz zur Urſache haben.

Es wird damit nicht geläugnet, daß wir alle Erkenntniß, und ſo auch die des Gerechten, nur durch unſer Erkenntnißvermögen erhalten, das man immerhin Vernunft nennen möge. Allein die ruhenden Denkbeſtimmungen, welche die abſtrakte Philoſophie unter Vernunft verſteht, ſind nur geeignet, einen Inhalt, den wir ſchon beſitzen, in ſeiner Beſtimmtheit feſtzuhalten, ſeinen Verluſt, ſeine Verwirrung durch Hinüberſpielen in Anderes zu verhindern — ein bloß negativer Gebrauch. Und ſelbſt das thätige Denken und Erkennen (Vernunft in einem höheren und reicheren Sinne), welches nicht in dieſen hohlen iſolirten Formen

beſteht, iſt immerhin doch nur das Mittel der Erkenntniß, nicht der Gegenſtand derſelben. Dieſer iſt außer uns: der göttliche Geiſt und ſeine freien Thaten, die Natur die er geſchaffen, die Geſchichte die er gelenkt, das Wort das er verkündigt, das Ziel das er der Welt geſetzt. Das Wahre, das Gerechte iſt ſohin das, wozu Vernunft in ihrer Thätigkeit gelangt, nicht das was ſie iſt; was durch ſie, nicht was aus ihr gefunden wird. Sie ſieht das Licht und zeugt von dem Lichte, aber ſie iſt nicht das Licht und hat das Licht nicht gemacht. Das eben iſt die Verkehrtheit des Rationalismus, daß er das Organ der Wahrheit für dieſe ſelbſt hält, und deßwegen mit Zerlegung und Betrachtung dieſes Organs auch den Inhalt des Wahren, den es ihm erſt verſchaffen ſoll, erhalten zu haben wähnt. Selbſt Fichte, obwohl er ſcheinbar die Vernunft als handelnde, ſchaffende auffaßt, ſucht doch alle Erkenntniß in dem was ſie iſt, was der vom Handeln abgezogene Begriff des Selbſtbewußtſeyns als nothwendiges Merkmal enthält. Niemand war noch ſo thöricht zu behaupten, daß die körperlichen Werkzeuge, durch welche wir Nahrung empfangen und verbreiten, unſere Nahrung ſeyen. Solcher Behauptung aber entſpricht das Verfahren des Rationalismus. Vernunft ignorirt alles Wiſſenswürdige außer ihr und betrachtet nur ſich, die beim Erkennen thätig iſt. Sie verſchmäht die Speiſe, die ihr geboten iſt, um — wie der Erfolg in allen Gebieten des Wiſſens gezeigt hat — in ihr ſelbſt zu vertrocknen.

Vernunft als Princip der Wiſſenſchaft enthält, wie gezeigt, keine Einheit, ſie enthält aber auch keine Verſicherung der Wahrheit, und befriedigt ſo keines der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Intereſſen. Kant zeigt die Unzulänglichkeit des ontologiſchen Beweiſes, auf welchen alle Vernunftſyſteme gebaut ſind. Nemlich der Begriff des abſoluten Weſens, man mag ſich darunter den perſönlichen Gott oder auch nur den des leeren Daſeyns denken, enthält noch

nicht die Nothwendigkeit, daß wirklich Daſeyn beſtehe. Es iſt kein Widerſpruch mit dem Begriffe des Seyns, daß es kein Seyn gebe. Kant überſieht hier, ſeinem allgemeinen oben bezeichneten Charakter gemäß, indem er bloß das Denkgeſetz zum Maaße macht, die eigentliche Gewähr dieſes Beweiſes, nemlich das Daſeyn deſſen der philoſophirt, und das nach dem Satze des Widerſpruchs allerdings Daſeyn überhaupt poſtulirt. Man könnte ſonſt weiter gehen als Kant und fragen: wer bürgt für den Satz des Widerſpruchs ſelbſt, der den ontologiſchen Beweis verbürgen oder nicht verbürgen ſoll? Nur ein Reelles, ein Seyendes und ſeine Einheit mit dem Wiſſen, alſo ein Wiſſender kann die Probe für ſich und für anderes Daſeyn enthalten. Dieſe überall zu Grunde liegende Verſicherung brachte Fichte zum Bewußtſeyn, der ſie gleich im Anfange ſeiner Wiſſenſchaftslehre auseinanderſetzt. So findet ſich auch in der Beziehung auf die Gewähr der Annahmen derſelbe Fortſchritt wie auf die Annahmen ſelbſt. Wird nun aber das eigne Daſeyn, welches dieſe Bürgſchaft geben ſoll, auch zum Princip genommen, ſo gewährt es dieſelbe nicht. „So wahr ich bin!“ iſt bei einem endlichen Weſen eine ſchlechte Verſicherung. Denn es giebt für das „ich bin“ ſelbſt keine Gewißheit, da es nicht in meiner Macht ſteht, ob ich auch noch im nächſten Augenblicke ſeyn werde. Alles aber, was auf dieſes Bewußtſeyn des Daſeyns als Folge gebaut iſt, hört mit ihm auch auf. In einer der berühmteſten Stellen Homers, die vor vielen andern durch Wahrheit ergreift, ſchaudert Hektor vor dem Sklavenlooſe der Andromache nach ſeinem Falle; aber er tröſtet ſich: dieſes Loos wird nicht ſeyn — ſo gewiß es eintritt — denn er ſelbſt, Hektor, wird ja dann nicht mehr ſeyn. Die abſtrakte Subſtanz, die mit meinem Daſeyn logiſch geſetzt iſt, kann nicht causa sui ſeyn, da ich ja ſelbſt nicht causa mei bin. Mein Leben ſelbſt iſt nur ein Erfahrungs-

ding, ein Veränderliches, ein Vorübergehendes, es fordert ein Ewiges als Grundlage. Das Denken kann eine ſolche nicht ſeyn, denn es iſt ſelbſt erſt Folge, nicht bloß Folgerung meines Seyns. Es hat mich als reelle Vorausſetzung und kann daher nicht wieder die meinige ſeyn. Es muß alſo ein reales Daſeyn außer mir als das Ewige angenommen werden, das dem meinigen und dadurch der Realität meines Denkens die ewige Verbürgung gewährt. Nicht was aus dem Begriffe meines Daſeyns, als Grunde, logiſch folgt, iſt mir das Ueberzeugende, ſondern was mein ganzes Weſen (als Wirkung) auf reelle Weiſe erklärt. Eine noch größere Probe und Beſtätigung aber verlangt kein menſchliches Gemüth. — — Die Methode des Naturrechts lautet alſo: das und das iſt ewig abſolut gerecht, ſo wie ich ein denkendes Weſen bin. Dagegen iſt einzuwenden: Fürs erſte, wenn es keine andere Quelle der Entſcheidung giebt, als daß du biſt und denkſt, ſo kann eben ſo gut dieſes als jenes gerecht ſeyn. Fürs andere: wenn ſich auch beſtimmte Reſultate ergeben würden, ſo hätten ſie doch keine Gewähr ihrer ewigen abſoluten Wahrheit. Denn dein Denken hat für ſich gar keine Realität, und du ſelbſt nur eine vorübergehende relative.

Daß die Methode des Naturrechts, welche Mannigfaltigkeit der ethiſchen Vorſchriften anerkennt und dieſelben dennoch aus der Vernunft ableitet, ſich ſelbſt damit widerſpricht — iſt ſomit gezeigt worden. In gleichem Widerſpruch ſteht der Inhalt deſſelben, wie ſich dieß bereits in der vorausgegangenen Darſtellung ergeben hat und hier nur kurz zuſammenzufaſſen iſt.

An zwei Poſtulaten als Grundlagen des Rechts muß die Abſtraktion feſthalten: Freiheit des Individuums, und ein Geſetz der reinen Vernunft, das ſie beſchränke. Dieſe Grundlagen aber ſind unvereinbar. Iſt das Vernunftgeſetz Princip der Deduktion, ſo ſchließt ſie Freiheit aus; iſt es die individuelle

Freiheit, ſo duldet ſie keine Beſchränkung. Es bleibt nur die Wahl zwiſchen logiſchem Despotismus und individueller Willkür. Dieſe beiden Principien in ihrem entſchiedenen Gegenſatze weiſen denn auch die Syſteme Kant's und Fichte's auf. Und es hat ſich das Reſultat ſchon bei den Grundbegriffen beſtätigt: Kant, von der logiſchen Nothwendigkeit beginnend, vermag nur ein Nichtverbot, nicht eine Berechtigung zu deduciren; Fichte hingegen, vom reellen Ich ausgehend, gelangt zur Anarchie. Eine dritte Partei aber bildet die Geſammtheit der Naturrechtslehrer außer dieſen Univerſalphiloſophen, welche darin beſteht, daß ſie unbewußt bald das eine, bald das andere dieſer entgegengeſetzten Dinge zum Princip macht. Der Widerſpruch hierin iſt einleuchtend und begegnet überall. So behauptet Wolf vom Principe der Freiheit aus: es giebt keine societas und kein imperium ohne freiwillige Uebereinkunft. Dagegen leitet er wieder die älterliche Geſellſchaft aus der Vernunftvorſchrift der Kindererziehung her und unzähliges Andere. Der Repräſentant dieſer Partei iſt Feuerbach. Er ragt vor allen Bearbeitern durch Schärfe, Genauigkeit und Umſicht hervor, und das Naturrecht — in ſo weit es unabhängig von einem univerſellen Syſtem der Philoſophie und daher zugleich von juriſtiſchem Bedürfniß und Urtheil beſtimmt ſich fortbildete — hat mit ihm die Vollendung ſeiner Grundbegriffe erreicht. In der Deduktion ſelbſt bleibt er ſich überall treu, und wenn er deſſen ungeachtet zu Widerſprüchen gelangt, ſo kann dieſes nicht anders als in den Ausgangspunkten ſeinen Sitz haben. Sein Glaubensbekenntniß in ſeiner Kritik des natürlichen Rechts enthält denn auch die Vermengung des Kant'ſchen und Fichte'ſchen Standpunktes (denn die Rechtslehre kann beider Principien nie entbehren; wenn reine Spekulation ſogar den Muth hätte, eines aufzugeben), und gerade durch die Sicherheit ſeiner Ge-

dankenfolge zeigt ſich ihre Unvereinbarkeit. Er will wie Fichte das Recht des Individuums als Princip des Rechtsgeſetzes, damit dieſes ſich von der Moral unterſcheide, es ſoll keine nur negative Erlaubniß ſeyn, ſondern eine „poſitiv ſanktionirte" Berechtigung, ein „juriſtiſches Vermögen". Aber wie Kant will er auch, daß die praktiſche Vernunft Princip des Rechtsgeſetzes ſey, jenes juriſtiſche Vermögen muß aus der praktiſchen Vernunft folgen und zum Zwecke der praktiſchen Vernunft (der Moral) beſtehen, damit es ethiſch geheiligt und damit es beſchränkt ſey. Beides iſt unläugbar erwieſen. Allein eben dadurch ſieht ſich Feuerbach auf den entſcheidenden Punkt gedrängt: wie kann die poſitive Berechtigung aus der praktiſchen Vernunft folgen, wie läßt ſie ſich daraus ableiten? Er vermag es ſich nicht zu bergen, daß ſolches nicht möglich iſt, und nimmt deßwegen zu der Kant'ſchen Unerkennbarkeit der Dinge ſeine Zuflucht: es ſey gewiß, daß ſie aus der Vernunft folgen müſſe, das Wie? aber laſſe ſich nicht begreifen*). Das iſt nun offenbar ein ganz falſcher Gebrauch von dem Ding an ſich. Denn wie etwas, das wirklich aus der Vernunft folge, aus ihr folge, das hält Kant wohl für erkennbar, ſonſt müßte er alles Erkennen aufgeben. Die Unbegreiflichkeit des Wie? bezieht ſich bei ihm nur auf unſer reelles Gefühl des Sollens, nicht darauf, was der Gegenſtand dieſes Sollens iſt, und welcher Art die Vernunft ihn als nothwendig enthält. Auch dürfte überhaupt ein Zurückziehen hinter die Kant'ſche Unerkennbarkeit gegenwärtig Schutz zu gewähren nicht mehr im Stande ſeyn. Und ſo hat denn die Feuerbach'ſche Kritik — der Kulminationspunkt des Naturrechts — kein anderes Reſultat als das oben ausgeſprochene: Naturrecht fordert poſitive Berechtigung des Individuums, und fordert, daß

*) A. a. O. S. 265.

ſie aus einem Vernunftgeſetze hervorgehe; wie dieſes aber möglich ſey iſt nicht zu begreifen.

Man könnte den Widerſpruch in der Ableitung der allgemeinen Begriffe ſich gefallen laſſen, weil dieſe Ableitung bloß wiſſenſchaftliches Intereſſe hat. Allein auch bei den beſtimmten Inſtituten treiben jene entgegengeſetzten Principien zu entgegengeſetzten Reſultaten, und der Staatsmann, der dem Naturrechte huldigt, ſieht ſich überall zu widerſprechenden Einrichtungen aufgefordert. Folgt man nemlich der Freiheit des handelnden Menſchen, ſo muß man ihr die Möglichkeit eine Veränderung zu bewirken einräumen, und die Produkte dieſes Handelns, alſo die Ungleichheit des Rechtszuſtandes anerkennen: Eigenthum, Zunftrechte, politiſche Vorzüge, kurz alle wohlerworbenen Rechte was immer für einer Art. Dann hat man aber die unabänderliche Gleichheit des Vernunftgeſetzes verletzt. Will man umgekehrt dieſer genügen, ſo muß man jeden geſchichtlich bewirkten Vorzug aufheben, nicht bloß Standes-, Gewerbsprärogative, ſondern auch ungleiches Eigenthum, durch Vertrag entſtandene Forderungsrechte. Denn die urſprünglich gleiche Möglichkeit eines jeden, die gleichen Rechte mit den Andern zu erhalten, iſt entweder nirgend oder überall eine Rechtfertigung der jetzt beſtehenden Ungleichheit. So ſind die Loſungsworte des Naturrechts „Freiheit und Gleichheit“ ein logiſcher Widerſpruch. Sie ergeben zwar nirgend poſitive Entſcheidung; aber daß ſie negativ die eine durch die andere ſchon dem Begriffe nach aufgehoben werden, iſt gewiß. Freiheit fordert That, das iſt Veränderung, Ungleichheit. Gleichheit hingegen fordert ſtets Unabänderlichkeit, ſchließt That und Freiheit aus. Wenn nun bald dem einen, bald dem andern Principe gefolgt wird, ſo darf wenigſtens ſolches Verfahren nicht für ein durch Vernunft nothwendig geleitetes ausgegeben werden.

Zweites Kapitel.

Reelle Prüfung des Naturrechts.

Auflösung der Sittlichkeit in bloße Denkrichtigkeit. — Negativität der Ethik, der Moral wie des Naturrechts. — Verhältniß der negativen und der positiven Freiheit und Gleichheit. — Zerstörung des öffentlichen Rechts. — Die Wahrheit des Motivs des Rationalismus und des Vernunftrechts.

In einer Untersuchung, welche ihr Maaß nicht ausschließlich in der Logik, sondern zugleich in den menschlichen Interessen und deren Befriedigung sucht, ist es erlaubt, durch das bloße Hervorheben der Resultate, welche in dieser Beziehung entscheidend sind, eine Kritik zu führen, und wie bisher logisch aus der Unhaltbarkeit der Principien die Unhaltbarkeit der Resultate gefolgert wurde, so nun umgekehrt aus der Widrigkeit der Resultate die Unwahrheit der Grundlagen zu beweisen.

Das Ethos selbst, nicht bloß sein bestimmter Inhalt, wird hier erst aus dem Denken abgeleitet, sey es aus dem Begriffe meiner als denkenden Wesens (subj. Nat.), oder aus dem Denken als Ursache der Welt (obj. Nat.). Damit ist der eigenthümliche Charakter des Ethos aufgehoben, der in einem ursprünglich realen Verhältnisse besteht. Sittlichkeit hat keinen andern Werth mehr als Folgerichtigkeit, und Unsittlichkeit ist nur eine Art von Inkonsequenz, nemlich der logische Widerspruch zwischen Denken und Handeln. Dessen sind Kant und Fichte sich deutlich bewußt, nur die Ethiker, welche keinem ganzen Systeme sich anschließen, halten die Moral ihrer Theorie noch für das, was ihr unmittelbares Bewußtseyn von ihr hält, für etwas Selbstständiges und Eigenthümliches. Die Quelle des Ethos, das Denken, wird aber sonach durch falsche Schlußfolge viel unmittelbarer verletzt, als durch ein Handeln, welches ihm widerspricht; jene wäre daher eine viel größere Sünde. Man sträubt sich gegen ein solches

Reſultat, ſo ſicher es ſich auch aus der Grundlage ergiebt; doch findet ſich eine Spur deſſelben in Hegels Behauptung, daß die Meinung der Begränztheit unſerer Erkenntniß die Todſünde ſey *). Aus meinem Begriffe kann immer nur folgen, daß ich etwas bin, nicht daß ich etwas ſoll. Denn mein Denken hat keine reale Macht über mich, ein Trieb, wie das Sollen ihn enthält, durch das Denken bewirkt, iſt unbegreiflich, eben ſo die Scheu, welche ſich mit dem Ethos verknüpft. Gewiſſen iſt nur dann faßlich, wenn zwei reale Weſen angenommen werden, nicht bloß der Handelnde, ſondern auch der Vorſchreibende. Noch einleuchtender iſt es, daß die Denknothwendigkeit als allgemeine Urſache der Welt alles Sollen ausſchließt. Denn Sollen beſteht ja darin, daß der Eine fordert, der Andere aber unterlaſſen kann; was aber jenes Geſetz der Nothwendigkeit in jedem beſtimmten Falle mit ſich bringt, das iſt unvermeidlich, ſonſt wäre es eben nicht die Folge eines nothwendigen Geſetzes. Spinoza giebt daher offen und unerſchrocken den Begriff des Sollens, des Guten und Böſen auf. Und mit Hegel kommt die Philoſophie, wie ſich zeigen wird, in Wahrheit auch wieder dahin.

Der Inhalt des Ethos aber, welcher aus der Vernunft abgeleitet wird, kann nicht anders als negativer Natur ſeyn. Vernunft will nichts erzeugen, ſie ſchließt nur aus. Ihr Gebot mag Handlungen oder Unterlaſſungen vorſchreiben, ſo iſt es nur auf Vermeidung deſſen gerichtet, was nicht gethan, was nicht unterlaſſen werden darf. Das Ethos iſt von vorn herein mit einem Begriffe fertig, und was gefordert wird, iſt nicht damit etwas werde und geſchehe, ſondern daß jener Begriff nicht aufgehoben werde. Es iſt nur das zu thun, deſſen Gegentheil vernunftwidrig iſt. Alle Tugend iſt Pflichterfüllung — Nicht-

*) Hegels Encyklopädie Aufl. 2. §. 386. S. 363.

Uebertretung. Der urſprüngliche ſelbſtſtändige Werth der That iſt daher nicht anerkannt, ſie hat nur abgeleiteten aus der Konſequenz; die Uebereinſtimmung der Maximen, nach welchen gehandelt wird, iſt das Entſcheidende, nicht ſie ſelbſt. Jede wahre poſitive Tugend — Liebe, Glaube — iſt That und iſt es ununterbrochen, ſie kann gar nicht unthätig gedacht werden. Pflichterfüllung dagegen iſt an ſich thatlos; denn wenn ſich auch keine Aufforderung ergiebt, ſo iſt deßwegen dieſe Tugend doch nicht unterbrochen; und wird daher auch gehandelt, ſo iſt eben weil das Handeln nicht der Kern an ihr iſt, der Grundſatz die Hauptſache, dem die That nur das Mittel iſt, ſein eignes Nichtbeſtehen zu verhüten. Das Ethos iſt daher zu löſen wie ein mathematiſches Exempel: es muß bewieſen werden können, was Pflicht iſt, und was nicht, und überall iſt die Pflicht entweder erfüllt oder nicht. Denn Pflichterfüllung, wie ſie ohne allen poſitiven intenſiven Gehalt iſt, iſt auch keiner Steigerung fähig. Was aber jedes unbefangene Gemüth als das Höchſte verehrt, ſind poſitive Tugenden, die urſprünglich und ihrem Weſen nach in That beſtehen, unendlich ſtrebend und ſchaffend, daher durch keinen fertigen Begriff zu finden und zu erſchöpfen. Wer könnte das Weſen der Liebe z. B. aus dem Begriffe des Denkens oder Sollens finden? und welches ſind die Handlungen, die ſich wieder nothwendig aus dem Begriffe der Liebe ergeben, oder wird ſich wahrhafte reelle Liebe mit dieſen aus ihrem Begriffe zu Folgernden begnügen? Sie läßt, wo ſie beſteht, immer das Denken weit hinter ſich, und keine Moralphiloſophie dürfte es wagen vorzuſchreiben oder auch nur im Voraus erkennen zu wollen, was ſie leiſtet. Jede großartige That, jede Aeußerung des Heldenſinnes, des wahrhaft gotterfüllten Gemüthes iſt daher eine Ueberraſchung und von der Empfindung begleitet, daß ſie nicht a priori zu finden war.

Denn sie ist eine neue Schöpfung, wunderbar wie die Schöpfung überhaupt. Der geringste Gegenstand außer uns erfüllt uns, wenn wir ihn ernstlich betrachten, mit dem Gefühle der Unerfaßlichkeit. Es ist eine wunderbare Empfindung in dem „Es ist!“ — „Dieser ist dein Vater, dein Freund, durch diese bist du in diese Lage gekommen“, warum gerade diese? ja warum bist du selbst gerade dieser, der du nun bist? Und diese Unerfaßlichkeit besteht darin, daß das Seyn sich nicht in Denken auflösen läßt, daß es nicht logisch nothwendig, sondern sein Grund in einer höheren freien Macht ist. Wie unerfaßlich muß erst diese Macht selbst seyn, Gott, und die positiven Tugenden die er will, die seinem Wesen gleichen! Sie sind von unergründlicher Tiefe. Man kann von dem persönlichen Gotte nicht wie Spinoza sagen: ich kenne ihn, oder ich kenne ihn nicht; sondern: ich kenne ihn, könnte ihn aber noch unendlich mehr kennen. So bei den christlichen Tugenden: der Mensch hat sie hier geübt, er kann sie aber noch mehr üben, das fordern sie, aber unendlich mehr ist auch nicht über ihre Anforderungen. Es ist keine Gränze, wie weit sie sich steigern können. Liebe und Glaube können an Wärme, an Stärke, an Erregtheit immer wachsen, weil Leben und That nicht bloß Element ihrer Aeußerung, sondern ihr Wesen selbst, das Hohe an ihnen ist. Der Rationalismus aber will nur das, was er beherrscht. Er macht daher Gott zum Abstraktum des Seyns, das nicht mangeln kann, und die Tugend zur Pflichterfüllung, deren ethischer Werth nur darin besteht, daß ihr Gegentheil das Denken aufheben würde. Mit diesen Abstraktis kann er umgehen wie er will, er vermag sie völlig zu erfassen, in sein Denken aufzulösen, weil er sie nur aus ihm machte; sie sind minder geheimnißvoll und wunderbar als eine Grasblume. So mußte aus der neueren Ethik alle positive Tugend schwinden. Die Liebe wird von Kant geradezu als ein

vernunft- (moral-) widriges Motiv verwiesen. Bei Hegel ist sie geduldet als geringere Stufe, auf welcher Vernunft noch mit dem Stoffe verwebt ist; die höchste ist auch hier Pflichterfüllung, welche vom logischen Prozesse unvermeidlich gefordert ist und nur im Bewußtseyn seiner geschieht *). — Vor Allem mußte der Glaube die Anerkennung, daß er zum Ethos gehöre, verlieren. Denn er ist im höchsten Sinne positiv, ein Setzen, eine Syntheſis, und der äußerste Gegensatz des bloß analytischen Denkens. Er besteht nirgend, wie dieses, im bloßen Ausschließen der Möglichkeit eines andern, also im bloßen Setzen dessen, was man schon hat. Wovon sich immerhin als möglich, ja als wahrscheinlich denken läßt, daß es sich anders verhalte, z. B. daß Christus auferstanden, daß wir auferstehen werden, das wird mit der Macht der Freiheit — also nicht in einem Vorausgehenden enthalten, sondern uranfänglich — mit einem schöpferischen Akt zum Gegenstande des Wissens gemacht, die reinste That des Willens. So wie allein der Muth Freiheit giebt und beurkundet, nicht die ängstlich berechnete Sicherung, welche nur dann guten Ausgang anerkennt, wenn schlechter undenkbar ist; so auch nur der Glaube und nicht die logisch nothwendige Deduktion. So positiv der Glaube selbst ist, so positiv ist es, daß er eine ethische Anforderung ist. Nur eine freie That konnte diese Anforderung festsetzen. Aus keinem nothwendigen Gesetze läßt sie sich ableiten, weil dieses zu seinem Bestehen keines Glaubens bedürfen, daher keinen fordern kann, ja ihn selbst unmöglich macht, da am Ende gewußt werden muß, was es enthält und was es ausschließt. Mit dem Gotte des Christenthums steht und fällt die ethische Bedeutung des Glaubens. Er kann ihn fordern, weil er, was er thut, auch unterlassen könnte, und daher die Geschöpfe

*) Hegels Enchklopädie §. 447.

immerfort nicht wiſſen, ſondern nur glauben können, daß er es thun werde. Da er ihn aber fordert, ſo iſt dieß, weil er ihn fordern *wollte*, nicht weil derſelbe durch ſein Daſeyn und ſeinen Begriff ohne ſeine That nothwendig gefordert wäre.

So beſteht denn auch die Vortrefflichkeit des Naturrechts nur darin, das was dem Begriffe des Rechts widerſpricht auszuſchließen. Dadurch iſt es das vollendete, das abſolut gerechte Recht. Es iſt alſo nur bleibend, weil es nicht mangeln kann, weil es nichts Anderes enthält als die Beſtimmungen, ohne die Recht überhaupt nicht denkbar iſt; während alle poſitiven Rechtsbildungen, die abſolut höchſte wie die geringeren, noch vieles enthalten außer dieſen, was eben deßhalb wechſeln kann, ohne daß der Rechtsbegriff dadurch aufhörte. Der höchſte Zuſtand, welcher bloß Ewiges enthält, hat demnach keine andere Tugend, als dieſes, welches wechſelt oder doch wechſeln könnte, *nicht* zu haben. Als wenn, weil das Höchſte ewig und unabänderlich iſt, auch jedes Unabänderliche das Höchſte ſeyn müßte. — Dieſer Begriff des Rechts, die Merkmale der Freiheit (in abstracto) und ihrer Beſchränkung ſind von Anfang der menſchlichen Verhältniſſe fertig und gegeben; es bedarf aber nichts als ihrer, um den höchſten Rechtszuſtand zu erkennen und herzuſtellen. Nicht Neues, Höheres ſoll gebildet, nur das außer dieſem Begriffe Liegende ſoll entfernt werden, und geringe Einſicht muß hinreichen, den Bau der rechtlichen Welt, der nach dieſer Säuberung keiner Verbeſſerung mehr fähig iſt, für die Ewigkeit zu vollenden. Das dem Rechtsbegriffe Widerſprechende ſchließt zwar dieſe Gerechtigkeitslehre aus, als da wäre Rechtloſigkeit eines Menſchen oder Anarchie. Nicht minder aber alles Große, alles Ungeahnete, das ſo wenig mit jenen beiden Merkmalen gegeben iſt, als Liebe und Begeiſterung mit dem Begriffe der Pflicht. Wie aus der Moral die poſitiven Tugenden verbannt wurden,

so auch aus dem Rechte alles, was nicht durch Wegdenken gefunden werden kann, was ein lebendiger Trieb nach edlen Gestaltungen hervorgebracht. So mußte der ganze Staatenbau des Mittelalters, dieses positiv hohe Kunstwerk, ohne weitere Prüfung seines Inhalts, welche dieses und jenes zu tadeln fände, schon deßwegen im Ganzen verworfen werden, weil sich alles dieses auch anders denken läßt, als es hier bestand, ohne daß deßhalb der Begriff des Rechts aufhörte, weil es das Erzeugniß einer Kraft ist, welche Neues zu bilden vermag und der es Vernunft nicht nachthun kann. — Das höchste Loos der Menschheit, zu welchem Kant sich erhebt, ist der ewige Friede, d. i. daß Nichtkrieg, Nichtzerstörung sey. Solches allein hat Vernunft an die Stelle des positiven Zustandes zu setzen, auf welchen z. B. die Republik des Platon und die wahrhaft christlichen Schriftsteller, wenn auch nur in einzelnen Zügen, hinweisen.

Diese rein negativen Anforderungen haben dennoch eine Verwandtschaft gerade mit den höchsten positiven im Gegensatze zu den wechselnden minder vollendeten Zuständen. Nur dadurch haben sie bei der ersten Betrachtung und bei ihrem Klange die Meinung für sich. Sie sind aber dessenungeachtet diesen positiven Anforderungen durchaus entgegengesetzt. — Durch solche Verwandtschaft hat der Gedanke der Rechtsgleichheit der Menschen die allgemeine Begeisterung erregt, und auch jetzt, nach Erlöschung dieses Feuers, wird sich keiner verhehlen dürfen, daß diese Gleichheit der Menschen allein wahrhaft befriedigt und das Gegentheil derselben gewiß ein Widerstreben erregt. Allein diese Gleichheit des Rechts aller Menschen ist nicht deßwegen das allgemein Einleuchtende, weil der Begriff des Menschen sie enthält, sondern weil die Idee des Menschen, seine göttliche Bestimmung, dieselbe will, und nur

in der Art wie dieſe, nicht wie jener die Gleichheit fordert, hat ſie dieſe Macht der Ueberzeugung.

Die Freiheit aus dem Begriffe iſt nur deßwegen allen gleich, weil ſie keinem eine beſtimmte iſt, eine Gleichheit der leeren Möglichkeit; wo ſie mit einem Inhalte ſich erfüllt, beſtimmte Rechte erwirbt, beſtimmte Freiheit wird, wird ſie auch ungleich. Die Freiheit aber, zu welcher der Menſch von Gott für das Ende beſtimmt iſt, iſt eine poſitive und ſie iſt in ihrer Wirklichkeit und ihrem Inhalte, der allein ihr Werth iſt, allen dieſelbe. Sie duldet nicht, wie jene, eine Verſchiedenheit des Beſitzes, Genuſſes, der geiſtigen Erkenntniß u. ſ. w. Die Freiheit der Platoniſchen Edlen, von keiner irdiſchen Sorge behaftet bloß dem Göttlichen nachſtreben zu dürfen, dieſe poſitive Freiheit iſt jedem Menſchen beſtimmt. Und daß der größere Theil der Menſchen, in Nahrungsſorgen gebannt, mit ſeiner Beſchäftigung an Gemeines verwieſen iſt, iſt nicht minder gegen die Gleichheit der Idee, als Erwerbunfähigkeit einer Menſchenklaſſe gegen die Gleichheit des Begriffes iſt. Dieſes iſt nur ein Beiſpiel der poſitiven Freiheit, die nach der Idee allen gleich iſt. Denn der volle Inhalt derſelben läßt ſich nicht von vorn herein bezeichnen und erſchöpfen, wie der der negativen, ſondern er iſt Sache der Zukunft, einer Steigerung, deren Ende uns verhüllt iſt. — Man könnte einwenden, dieſe poſitive Gleichheit liege nicht in der ewigen Gerechtigkeit: was kümmerts dich, wenn neben dir noch höheres Leben ſich entfaltet, noch höheres Glück beſteht, genug, daß du das Recht haſt zu ſeyn was du biſt; darf ſich die Staude darüber beklagen, daß ſie nicht der Fruchtbaum, oder der Kieſel, daß er nicht der Diamant iſt? Allein mit Unrecht. Denn es iſt keinem Menſchen geſtattet, zu ſeyn was er iſt, ſo lange er nicht ſeyn darf was ſeine Idee iſt, und dieſe iſt bei einem wie dem andern dieſelbe: das Ebenbild

Gottes zu seyn. Nach dieser Bestimmung aber muß jeder auch das höchste Recht haben, und über das höchste hinaus giebt es kein höheres. Daher ist nach derselben Idee, welche positive Gleichheit der Menschen für das Ende fordert, auch die Ungleichheit, welche in dem wirklichen Zustande nicht vermieden werden kann, gerechtfertigt. Denn die Menschheit im Ganzen entspricht ihr nicht, der Einzelne nicht, der eine aber mehr als der andere. Darum ist es billig, daß die Staude sich überlassen und der Fruchtbaum gepflegt werde, daß der Kiesel auf der Gasse liege und der Diamant die Krone des Königs ziere. Ein anderes Recht muß der Mann haben als die Frau und das Kind, ein anderes der ungebildete dem Niedrigen zugewendete Arbeiter und der arbeitsfreie Grundbesitzer, so weit der Beruf des Geschlechts, des Alters, des Standes oder der Klasse es mit sich bringt. — Jene negative Freiheit hingegen ist schon fertig und in jedem Augenblicke gefordert, der Begriff des denkenden Wesens ist in allen Menschen, während zum Ideale der Mensch sich erst bilden und von Gott erhoben werden muß. So muß nach dem Begriffe der Unterschied des Glaubens schon jetzt aus dem Rechte weichen, denn der Begriff enthält keine bestimmte Religion, und er berechtigt jede gleich nur deßwegen, weil er keine berechtigt. Dagegen nach der Idee des Menschen ist er Christ. Ist sie wahrhaft erreicht, so ist kein Unterschied der Berechtigung wegen des Glaubens, und jeder ist in der bebestimmten erhabenen Weise berechtigt, wie das Christenthum sie mit sich bringt. So lange aber die Menschheit nicht dazu gelangt ist, ist die ungleiche Berechtigung der Religionsparteien eben durch die Gleichheit der Bestimmung gerechtfertigt. Die positive Gleichheit zu erhalten wird man durch Aufhebung der Unterschiede nicht bewirken, weil man mit dieser auch zugleich den Inhalt zerstören müßte, dessen Bestimmtheit nur in dieser Ver-

kettung mit dem gegenwärtigen ungleichen Berufe gegeben iſt. Eine ſolche Freiheit und Gleichheit aber, welche keines beſtimmten Inhalts bedarf, braucht nur dieſe Ungleichheit aufzuheben um ſie herzuſtellen. Nach dieſem negativen Principe wird denn jede Verſchiedenheit des Rechts entweder als gerecht erſcheinen, weil ſie außer der Sphäre der Gleichheit liege, oder im andern Falle als Ungerechtigkeit verworfen werden müſſen. Das Maaß des poſitiven Princips hat noch ein Urtheil in der Mitte — die Unvollkommenheit, die eine relativ gerechte iſt für Zeit und Verhältniß, relativ ungerechte für das Ende der Dinge. Sie wird auch zwiſchen ſolchen Vorzügen unterſcheiden, welche ihrem Begriffe nach nur Einigen durch den Nachtheil der Anderen zukommen können, und dieſe je nach den Verhältniſſen als unvollkommen oder als ungerecht betrachten, und zwiſchen ſolchen, die entweder gar nicht oder doch nur wegen der Beſchränktheit des gegebenen Zuſtandes Andere verkürzen, z. B. die Sicherung der grundherrlichen Familien, nie ihren Glanz, ihr Vermögen zu verlieren, ein ununterbrochenes Band großer Erinnerung in den Generationen zu erhalten, das Recht des geiſtlichen Standes, nie durch andere als kirchliche Beſchäftigung ſich nähren zu müſſen. Vorzüge der letztern Art betrachtet nun jene Anſicht mit neidiſchem Auge und ſucht ſie nur als dem Begriffe widerſprechend zu tilgen. Dieſe hingegen ſieht in ihnen ſchon den Inhalt der poſitiven, einſt Allen gleichen Freiheit; wenn ſie auch nicht gerade dieſe beſtimmte Art, ſey es überhaupt oder vorübergehend, billigt. Sie geht nicht darauf aus ſie zu tilgen, ſondern auch die Andern dazu zu erheben. Sie will nicht den Adel bürgerlich, ſondern ſie will den Bürger adelig machen.

So macht denn auch im Ganzen das poſitiv gerechte Recht (ſo weit anders im vollendeten menſchlichen Zuſtande von Recht geredet werden kann), wie das abſtrakte, auf Ewigkeit Anſpruch.

Es hält ſich aber nicht wie dieſes für das höchſte, weil es unabänderlich, ſondern es hält ſich für unabänderlich, weil es das höchſte iſt. Es iſt ſelbſt eine beſtimmte Rechtsbildung, und ſeine Höhe beſteht in ſeinem Inhalte, in den Kräften, welche es hervorbringt, in der Angemeſſenheit an höhere Naturen, an beſtimmte lebendige Weſen. Es erklärt die Rechtsbildungen der Erfahrung für wechſelnd, nicht weil jede beſtimmte Rechtsbildung ihrer Natur nach eine vergängliche ſeyn müßte, ſondern weil ſie alle jene beſtimmte noch nicht ſind, die da ſeyn ſoll.

Das Unterſcheidende der geſchichtlichen Anſicht des Ethos beſteht mithin keineswegs darin, daß ſie bloß ein relatives Urtheil zuließe, oder das Vergangene feſthielte, ſondern daß ihr Abſolutes eine Zukunft iſt, ein Ziel der Dinge, das erſt kommen ſoll.

Dieſes ſind die Folgen des abſtrakten Charakters, nach welchem nur das logiſch Nothwendige Gültigkeit hat. Sie ſind daher unvermeidlich in jedem Vernunftſyſteme, wenn ſie auch in verſchiedener Geſtalt und in dem einen verhüllter als in dem andern erſcheinen. Es iſt nun noch der Ueberblick der Folgen zu geben, wie ſie das ſubjektive Princip, unmittelbar wirkſam, hervorruft; denn ſie ſind das Unterſcheidende zwiſchen dem Gange bis Fichte und dem nachfolgenden. — — Die moraliſche Anſicht wurde durch die ſubjektive Triebfeder in der Wiſſenſchaft weniger afficirt als im Leben. Hier nemlich begann Verletzung der heiligſten Verhältniſſe für geringen Fehltritt, ja für erlaubt gehalten zu werden, wenn nur nicht unmittelbar Menſchen wehe dadurch geſchah. Die Wiſſenſchaft aber mochte auch auf moraliſche Würde nicht verzichten und fand an ihrer über die Menſchen geſetzten logiſchen Nothwendigkeit eine Aegide, unter welche in dieſer Zeit der Noth jene Verhältniſſe geflüchtet werden konnten, wiewohl dieſes nur durch willkürliche Unterſtellung geſchah, denn das unbedingte Verbot des Ehebruchs und der

Blutſchande z. B. läßt ſich eben ſo wenig aus der Logik als aus dem Wohlbefinden anderer Menſchen beweiſen. In der Rechtsanſicht dagegen ſcheute ſich auch die Philoſophie nicht vor den Reſultaten, wenn bloß Freiheit und Recht des Menſchen als Princip der Geſetze durchgeführt werden ſollte. Sie hatte gerade an ihrer Moral einen Rückhalt und konnte, was ſie auch Heiliges im Rechte zerſtörte, ſich immer der Entſchuldigung bedienen, daß dieſes eben nur aus den Zwangsinſtituten entfernt, keineswegs aber aufgehoben ſey. So wurde konſequent die Rückſicht auf Würde und Schönheit des Staats in ſeiner Erſcheinung aus den Geſetzen ſeiner Einrichtung verbannt — Blasphemie, Selbſtmord, Meineid, wo er nicht beſtimmte Perſonen gefährdet, ſelbſt Mord eines zum Tode Verurtheilten, der alſo ſelbſt kein Recht mehr auf ſein Leben hat, konnten nicht als Verbrechen gelten — Ehe mußte willkürlich zu löſen ſeyn, Verletzung der Ehe frei gegeben werden. Jede Beſchränkung in der Verfügung über Sachen (ſeyen ſie auch von der Natur für Generationen beſtimmt, z. B. Wälder) oder in der Betreibung von Gewerben zum Zwecke allgemeinen Wohlſtandes wurde ohne Rückſicht auf den Erfolg ſchon an ſich ſelbſt unzuläſſig. Die Begriffe Vaterland, Nation, bei welchen der Menſch ſchon in einem nichtgewählten Verbande erſcheint, haben keine Stelle in dieſer Rechtslehre. Jedes Aggregat von Menſchen kann ſich zu einem Volke machen, und jedes Volk iſt es nicht, wenn ſie nicht wollen. Der Kern des Naturrechts als philoſophiſcher Lehre iſt nicht ſowohl die Volksſouveränität, als die Souveränität der Einzelnen, und die Souveränität des Volkes als eines Ganzen über ihnen hat gerade damit aufgehört. Keiner iſt durch irgend etwas gebunden, dem er nicht freiwillig ſich unterwirft. Nur was zufällig alle wollen, iſt Geſetz, und ſtimmen ſie nicht überein, ſo kann es nicht zu einem

Gesetze kommen. Diese Souveränität jedes Einzelnen gründet den Staat als Staatsvertrag, dessen Bestand und Inhalt daher Einstimmigkeit erfordert. Sie regiert ihn fortwährend. Denn alle Gewalt gilt nur als Produkt jenes einstimmigen Beschlusses, sey sie nun Gewalt eines Monarchen, einer Repräsentation, oder auch bloße Gewalt der Stimmenmehrheit. Der König, die Repräsentation, ja das ganze Volk, so weit es nach einem Gesetze der Abstimmung Beschlüsse faßt, sind nur Beauftragte und Beamte jenes ursprünglichen Volkes, d. h. der unvereinigten einzelnen Menschen. In der Kirche führte diese Ansicht zur Vollendung des Kollegialsystems, nach welchem die Kirche und ihr unabänderlicher Inhalt nicht mehr Gesetz für die Glieder, sondern der Wille der Glieder Gesetz für die Kirche ist. Mit diesen Resultaten wie schon mit ihrem Principe ist der Begriff des öffentlichen Rechts völlig aufgehoben. Es ist kein Staat mehr, keine Kirche, keine Familie, deren Recht gälte; nur ein Recht der Individuen, einzeln und zusammengezählt, alles ist Privatrecht. Die Menschen sind im Staate, nicht um Einheit zu bilden, sondern um ihre getrennte Existenz zu sichern. Wo jene Verhältnisse — weil die Noth dazu treibt — noch Anerkennung finden, ist dieses nicht um ihretwillen, sondern weil die Menschen sich dazu verstanden. Das scheinbar öffentliche Recht ist nur eine freiwillige Uebertragung, und daher eine widerrufliche, des Privatrechts. So geht das Ethos der Welt unter, das Göttliche verschwindet von der Erde. Den Menschen bleibt es überlassen, ob sie es in ihrem Innern pflegen wollen; nie aber darf den heiligen Urbildern und dem Verlangen in ihrer Brust auch eine äußere Gestaltung entsprechen, in welcher sie ausgeprägt wären und ihr Sinn sich sichtbar kund gäbe. Eine Welt nach solcher Lehre beschaffen könnte kein menschliches Gemüth ertragen. Das zur Heiligung Berufene müßte die

Profanität, das Lebendige die Leere und Negativität aufreiben. Und der Tod aus Nichtbefriedigung des Sehnens oder aus Langeweile an der Monotonie iſt die Strafe, welche das Vernunftrecht ſich ſelbſt unvermeidlich auflegte, wenn es im Stande wäre, was es fordert auch auszuführen und für die Dauer zu erhalten. —

Die innerſte Unwahrheit aber des Naturrechts und die jedem Unbefangenen einleuchten muß, ſo wie ſie ausgeſprochen wird, iſt die, daß es die innewohnende Beſtimmung der Lebensverhältniſſe völlig unbeachtet läßt. Jedes menſchliche Lebensverhältniß trägt eine eigenthümliche Beſtimmung in ſich und legt damit den Menſchen einen Beruf auf, es nach derſelben zu erfüllen, zu geſtalten. Darauf beruhen die moraliſchen Anforderungen für daſſelbe, darauf auch die Anforderungen ſeiner rechtlichen Anordnung. So iſt es z. B. die innewohnende Beſtimmung der Ehe (die Einigung der Gatten zur vollſtändigen Lebensgemeinſchaft) — und nicht die gegenſeitige Belaſſung der Freiheit unter den Gatten — aus welcher die geſammte rechtliche Geſtalt der Ehe hervorgeht: die Verpflichtung zur Treue und zur Gemeinſchaft in allen Schickſalen, das Verbot der Polygamie, der Blutſchande, der willkürlichen Scheidung; es iſt die Beſtimmung des älterlichen Verhältniſſes, aus welcher einerſeits das Recht der väterlichen Gewalt, anderſeits die Pflicht der Ernährung der Kinder hervorgeht. Eben ſo verhält es ſich mit jedem andern menſchlichen Lebensverhältniß: Vermögensverkehr, Erwerbſtänden, politiſchen Ständen, Gemeinde, Staat, Kirche. Dieſe Beſtimmung der Lebensverhältniſſe iſt das Princip ſowohl für die Ethik als auch für das Recht. Auf ſie zielt in der That alles wirkliche Recht, und das Recht iſt vernünftig in dem Grade als es ihr gemäß die Verhältniſſe geſtaltet. Für das Naturrecht nun aber iſt dieſe innere Be-

ſtimmung der Lebensverhältniſſe gar nicht vorhanden, es nimmt in allen Lebensverhältniſſen nicht ſie, ſondern bloß die Freiheit und gegenſeitige Anerkennung der Freiheit der Menſchen zum Maaßſtabe. Damit entgehen ihm nothwendig die wahren Anforderungen eines vernünftigen oder der Natur entſprechenden Rechts. Das was Gott oder die Natur in jedem Verhältniß und durch jedes erreichen will, wird nicht angeſtrebt, ſondern in allen nur das Gleichmäßige, daß die Menſchen ihre Freiheit behalten, keiner zu etwas genöthigt werde, was er nicht ſelbſt gewollt. Darum iſt das Naturrecht in allen Sphären des Lebens *deſtruktiv*; denn deſtruktiv bedeutet eben nichts Andres als die Zerſtörung der Ordnung, welche durch die Natur eines Verhältniſſes gefordert iſt. Es iſt deſtruktiv in der Familie, nach ſeiner Lehre ſollen Blutſchande, Polygamie, willkürliche Scheidung frei gegeben werden; deſtruktiv für den ſocialen Verband, es ſoll nicht die geſicherte Erhaltung Aller beſtimmende Rückſicht ſeyn, ſondern bloß das freie Gewährenlaſſen. Es iſt insbeſondere deſtruktiv für den Staat. Es erkennt nicht die Aufgaben, die in der Beſtimmung des Staats liegen, eine höhere Ordnung über den Menſchen zu handhaben, nicht die organiſche Vertheilung der Stellungen für deren Erfüllung, nicht die Autorität und Gewalt, welche ihm für eben dieſe Beſtimmung von ſelbſt und urſprünglich zukommt; ſondern es betrachtet den Staat als einen beliebigen Zuſammentritt der Menſchen zu bloßem Schutz ihrer Freiheit mit nothwendig gleicher Stellung und ohne irgend eine Gewalt, als welche die Menſchen freiwillig in ihm errichten. Das ganze Unternehmen des Naturrechts iſt ja kein anderes als das, die wahre objektive Lebensordnung, die eben in der Beſtimmung der Lebensverhältniſſe liegt, zu ignoriren, und eine ſolche Ordnung bloß aus der Natur, näher aus der Freiheit des Menſchen abzuleiten; der Erfolg

kann denn auch kein andrer ſeyn, als die Zerſtörung dieſer Ordnung. — Dieſe Beſtimmung der Lebensverhältniſſe iſt der Punkt, auf welchem die wahre Rechtsphiloſophie ſteht gegenüber der falſchen des Naturrechts *).

Platon verletzt in ſeinem Staate das Recht der einzelnen Menſchen und wird gerade dadurch verhindert, das Ideal des Schönen, für das er es opferte, zu erreichen. Hier zeigt ſich das Entgegengeſetzte. Alles wird der menſchlichen Selbſtſtändigkeit geopfert und ſie zernichtet ſich ſelbſt, bloß durch ihre Ausſchließlichkeit. Denn in dieſer Ausſchließlichkeit kann ſie kein freies Daſeyn über ihr anerkennen und fällt unter die ſtarre Nothwendigkeit der eignen Denkformen, welche Perſönlichkeit und Freiheit nicht dulden. In der Schulſprache ausgedrückt: Subjektivität als Princip führt nothwendig zur Abſtraktion, und dieſe tilgt wieder die Subjektivität. Ein Motiv, das ſich ſelbſt zerſtört, kann in dieſer Geſtalt wenigſtens nicht das wahre ſeyn. Auf der andern Seite aber kann ein Motiv nicht ohne Wahrheit ſeyn, welches einige Jahrhunderte hindurch den Glauben der Guten und Würdigſten für ſich hatte und die hervorragendſten Geiſter in Bewegung ſetzte. Dieſe Wahrheit iſt nun aufzuſuchen:

Was zur Abſtraktion auffordert, iſt die Bewußtloſigkeit und daher Zufälligkeit aller Umgebung. Das Gefühl der Abhängigkeit, des geſchaffenen Daſeyns hat dem Menſchen nie gefehlt; aber er konnte ſich nicht für das Geſchöpf dieſes bunten, ſeiner ſelbſt nicht mächtigen Weſens halten, als welches die Welt erſcheint. So ſieht Spinoza die Einheit und Intelligenz in ſeinem Gemüthe und ſteht ſtaunend und mit Ehrfurcht vor ihr, gleich als vor einem andern höheren Weſen als er ſelbſt iſt. Sie muß er in der Welt ausgeprägt finden, wenn

*) Vergl. dieſes Werkes II. Band II. Buch §. 5.

er dieſe nicht verachten ſoll. Weil er nun thatſächlich keine Macht beſitzt, ihre Erſcheinungen umzuändern, ſo hält er das Ruhende, Unabänderliche in ſeinem Verſtande für das, was ſie erzeugt hat und verbindet. Der Verlauf der Entwickelung aber erhob dieſe ruhende Intelligenz zu einer thätigen. Das Reſultat, das durch den wiſſenſchaftlich folgerichtigen Gang bis auf *Fichte* zuletzt gewonnen wurde, iſt: *Nur der Selbſtbewußte iſt. Alles Unperſönliche hat nur ein abgeleitetes Daſeyn und fordert Perſönlichkeit als Urſache. Nur der Perſönliche iſt berechtigt und kann Zweck ſeyn.* Damit iſt wirklich das Recht des Lebendigen über das Todte, des Verſtändigen über das Einſichtsloſe, Unbewußte philoſophiſch feſtgeſtellt und das wahre lautere Motiv des Rationalismus zu Ende geführt. — Allein der Abweg iſt der, daß hier immer noch menſchliche Perſönlichkeit — wie bei Spinoza das ruhende Verſtandesgeſetz — als das allein Beſtehende und daher als das Abſolute betrachtet wird, oder auch der bloße Begriff der Perſönlichkeit, welcher denn immer wieder zu der menſchlichen zurückführt. Daraus kommen die widerſinnigen Reſultate: Die Welt — von der es nunmehr erkannt iſt, daß ſie nicht denkbar iſt außer als das Werk eines ſelbſtbewußten Urhebers — kann nur das Werk *unſeres* Selbſtbewußtſeyns ſeyn. So muß unſer mitgetheiltes und daher nur zum Aufnehmen fähiges Denkvermögen die Stelle eines urſprünglichen und ſchaffenden annehmen. Die Welt ſelbſt — weil ihre Geſtalt wirklich eine nothwendige und unabänderliche *für uns* iſt — hörte auf *überhaupt* das Werk einer *freien* Intelligenz zu ſeyn; es muß behauptet werden, daß die Schöpfung den Schöpfer zwinge. Das iſt der negative Gewinn der Richtung, die Wahrheit, welche durch Unausführbarkeit des entgegengeſetzten Verſuchs ſich ergiebt: aus der menſchlichen Intelligenz kann die Welt

nicht abgeleitet werden, es iſt eine andere Urſache zu ſuchen. Nach dem poſitiven Gewinne derſelben kann aber dieſe Urſache nur eine perſönliche ſeyn, weil alles Bewußtloſe kein urſächliches Daſeyn hat. Die tiefere Einſicht in den Gang der neueren Philoſophie ſichert daher gegen die Vergötterung der Materie, nicht minder aber gegen die Vergötterung des unperſönlichen Vernunftgeſetzes, mit der ſie, ſich ſelbſt mißverſtehend, begann und von der auch das Princip der handelnden Vernunft zu befreien nicht im Stande iſt, ſo lange ſie bloß als menſchliche oder als Vernunft in abstracto gefaßt wird. Dieſe Einſicht iſt das Ziel des Rationalismus außer ihm ſelbſt, bei welchem angelangt er aufgegeben werden muß, welche daher in ſeinem eignen Verlaufe nicht erwartet werden darf. Nicht minder hat der Rationalismus einen wahren Beweggrund in dem Beſtreben, die Welt nach der ihr innewohnenden, in ihr ausgeprägten Intelligenz zu begreifen. Gott als die abſolute Intelligenz hat ſeine Schöpfung nicht nach Zufall, ſondern nach ſeiner Intelligenz gebildet, und ſollte der Menſch, der ein Ebenbild Gottes iſt, auch in dem getrübteſten Zuſtande, nicht wenigſtens ahnungsvoll und annäherungsweiſe dieſe Intelligenz erkennen? Der Irrthum liegt nur darin, die bloße Vernunft — die formalen Denkbeſtimmungen — für dieſe thätige ſchöpferiſche Intelligenz zu halten, deren Erzeugniß und Ausdruck die Welt iſt.

Auch im Ethos iſt Befreiung von allem Geſchaffenen, ſeiner ſelbſt nicht Bewußten und nicht Mächtigen, das wahre Motiv der Abſtruktion. Der Menſch kann nicht bloßes Mittel ſeyn für den Staat, ſo wenig als er Produkt der Natur ſeyn kann; er ſteht über beiden durch die Würde der Perſönlichkeit. Sein Glück, ſeine Freiheit, ſeine That iſt das was ſeyn ſoll, und das vollendetſte Gebilde des Staats, ohne Erkenntniß und Wollen

der Individuen ausgeführt, hat keinen ethischen Werth. Allein über ihm ist eine Persönlichkeit, deren Absicht zu erfüllen ihm Ziel ist, sey es nun auf einzelne Handlungen oder auf die Erhaltung dauernder Verhältnisse gerichtet. Statt der starren politischen Tugend der antiken Welt und der flachen profanen der neuesten Zeiten, nach der nur ein Mensch des andern Götze ist, müßte danach wieder jene ursprüngliche Tugend die Herrschaft führen, welche die Gottesfurcht zu ihrem Mittelpunkte hat. Aber auch in der Ethik wurde, wie in der theoretischen Philosophie, nur menschliche Persönlichkeit zum Grunde gelegt, und diese Losreißung bewirkte die Schrecken der neueren Zeit und ihre Leere. Jener Befreiung von dem Unpersönlichen hingegen verdankt man die großen politischen Resultate, zugleich die dauernden Wohlthaten und die Zierde des Zeitalters, die es vor allen andern ruhmvoll auszeichnet. Ihr Inbegriff ist Humanität im edelsten Sinne des Worts. Sie schaffte die Tortur und die Leibeigenschaft ab; sie gewährt Freiheit der Forschung und Mittheilung, Freiheit der Bestrebung in dem Höchsten, wie im Geringsten, sichert daher den Austritt aus Staat und Kirche, den Schutz wenigstens der Privatrechte bei jedem Glaubensbekenntniß. Sie erzeugt die Toleranz, welche den Menschen für sich selbst gelten läßt, sein Wollen anerkennt, sein Vermögen erwägt und daher-schonend ist gegen die Verblendung Einzelner oder ganzer Völker in Glauben und That. Wie war dagegen im Alterthum und im Mittelalter der Mensch vom Menschen so ganz und gar geschieden durch Religion, Staat, Stand, so daß Einer völlig aufhörte für den Andern noch Mensch zu seyn! Und welche äußere Verfolgung und innere Verachtung fanden die lautersten, edelsten Bestrebungen bei den anders Denkenden! Diese Güter werden zwar nicht mehr mit der Freude empfunden, weil man ihrer jetzt gewohnt

iſt und ſie im Gefolge großen Unweſens erhielt, ja es fehlt nicht, daß ſie leichtſinnig aufgegeben und ſie wieder zu zerſtören verſucht wird. Wir ſehen viele die Leibeigenſchaft in Schutz nehmen, um hiſtoriſch, den Fanatismus predigen, um religiös zu ſeyn. Die chriſtlichen Religionsparteien, von der früheren Scheidewand befreit, durch das eine Intereſſe zur Annäherung aufgefordert, fangen im Gegentheile an, ſich wieder feindlich gegeneinander abzuſchließen. Statt der freien Erziehung, welche offene männliche Selbſtſtändigkeit begünſtigt, glaubt man wieder ſklaviſche Zucht einführen zu müſſen. Allein dieſe Bemühungen der Reaktion ſind ihrer Natur nach vorübergehend und ohne Erfolg, die öffentliche Stimmung iſt ihnen entgegen, die Menſchheit läßt ſich das, was mit ſo großen Opfern erkauft worden, nicht wieder entreißen. — — Daß jene Menſchlichkeit in der Denkweiſe wie in den öffentlichen Einrichtungen eine edle Frucht der neueren Wiſſenſchaft iſt, wird kein Unbefangener verkennen. In ihr beſteht der bleibende Werth des jetzt mißachteten Subjektivitäts-Standpunktes, und wenn die Zerſtörung, welche er durch den bezeichneten Abweg bewirkte, uns nöthigt, eine neue Lehre zu ſuchen, welche die vertilgte Herrlichkeit wieder aufrichte, ſo dürfen wir doch nur eine ſolche anerkennen, die zugleich jene Errungenſchaft ſichert.

Befreiung des Menſchen von der Natur und den bewußtloſen Gebilden der ſittlichen Welt iſt alſo das mit der Stufe Fichte's unmittelbar Gewonnene. Das Bedürfniß eines Höhern, als menſchlicher Perſönlichkeit, und Erkenntniß deſſelben als eines Perſönlichen iſt das, worauf dieſe Stufe mit Nothwendigkeit hinweiſt, wenn auch von ihr aus die Philoſophie, damit kein Weg unverſucht bleibe, andere Schritte vornahm.

Fünfter Abschnitt.

Das System der Revolution als die Vollendung des Naturrechts.

Erstes Kapitel.

Die Ausbildung der Volkssouveränitätslehre bis auf Rousseau.

Verhältniß des Liberalismus und der Revolution zum Naturrecht. — Die Vertheidigung der Empörung in Folge der kirchlichen Bewegung (Buchanan, Milton, Languet). — Verbindung des Naturrechts und der Empörungslehre (Sidney, Locke). — Die jesuitische Lehre.

Das Ereigniß in Frankreich am Ende des vorigen Jahrhunderts, das wir schlechthin die Revolution nennen, hat seine große weltgeschichtliche Bedeutung nicht in dem bloßen Akte der Empörung, sondern in der zusammenhängenden Lehre, die durch dasselbe verwirklicht wurde. Die Revolution ist keine bloße Gewaltthat und Umwälzung, sie ist ein System von Grundsätzen und Einrichtungen, ein staatsrechtlich-politisches System. Ja es ist für dieses System sogar gleichgültig, ob es auf dem Wege „friedlicher Entwickelung" oder auf blutigem Wege eingeführt wird, es bleibt immerdar dasselbe System. Auch das, was man Liberalismus nennt, im technischen, geschichtlich festgestellten Sinn des Worts — wohl zu unterscheiden von dem, was man nach bloß sprachlichem Sinn unter liberaler Denkart und liberalen Einrichtungen verstehen müßte — ist nichts Anderes als dieses System der Revolution, sey es nun in seiner vollen energischen Durchführung, oder sey es in einer Abschwächung, wie die natürlichen Lebensbedingungen, der äußere Widerstand oder die eigne Schlaffheit sie mit sich zu bringen pflegen.

Der Liberalismus oder die Revolution in diesem Sinne ist die Wirkung eben der Principien, auf welchen das „Naturrecht" beruht. Sie erscheinen hier in ihrer letzten folgerichtigen Durch-

bildung wie dort in ihrer unterſten Grundlegung, hier von ihrer praktiſchen wie dort von ihrer theoretiſchen Seite. Das Naturrecht ſucht aprioriſche Erklärung und Rechtfertigung des Staates, die Revolution dagegen aprioriſche Errichtung und Geſtaltung des Staates. Das heißt: jenes macht den Verſuch, den Staat in Gedanken abzuthun und rein aus der Vernunft zu deduciren, dieſe macht den Verſuch, ihn in der Wirklichkeit abzuthun und rein aus der Vernunft einen neuen zu gründen. Nach beiden aber wird der Vernunftſtaat bloß auf dem Gedanken der Freiheit oder des Willens des Menſchen aufgeführt. Das Naturrecht iſt darum ſo nachgiebig, wo es die Wirklichkeit gegen ſich hat, es läßt ſich jeden Zuſtand gefallen und ſucht ihn durch Unterlegung einer ſtillſchweigenden Einwilligung zu rechtfertigen, um ſein theoretiſches Intereſſe zu befriedigen; die Revolution dagegen will die Macht der Wirklichkeit brechen, ſie vernichtet jede Einrichtung, die nicht aus ihren reinen Vernunftbegriffen folgt. Jenes erdichtet für jede Verfaſſung, die Menſchen hätten ſie gewollt, damit es ſie als frei denken könne, dieſe duldet keine Verfaſſung, die ſie nicht gewollt, damit ſie wirklich frei ſeyen.

Der Schriftſteller des Liberalismus im eminenten Sinne iſt Rouſſeau. Bei ihm iſt das Princip des ältern Naturrechts folgerichtig auf den Punkt geführt, auf welchem es die vollſtändige Lehre der Revolution ergiebt und es nichts weiter bedurfte als der Vollziehung. Er geht deßhalb der franzöſiſchen Revolution voraus, ähnlich wie die Erklärung des Phyſikers dem Experimente. Doch zeigte er ſich als ſchlechten Phyſiker; denn das Experiment mißlang.

Es hat ſich aber das Naturrecht keineswegs aus ſich ſelbſt heraus zu der Lehre Rouſſeau's und der Revolution fortgebildet, ſondern die praktiſche Wendung und die Energie kommen aus einer andern Quelle, deren Strömung durch die neuere

Geschichte zieht und deren Zusammenfluß mit dem Naturrecht erst die Lehre der Revolution ergab. Dieser andere Zug der Gedanken ist hier aufzuzeigen.

Die Kirchenverbesserung des sechszehnten Jahrhunderts hat bei den romanischen Völkern und in der reformirten Fraktion zugleich einen entschieden politischen Charakter angenommen. Es wurde zunächst schon von Anbeginn für die Kirchenverfassung gelehrt, daß nach unabänderlicher göttlicher Ordnung (jure divino) die christliche Gemeinde als die Gemeinde der Heiligen die oberste Gewalt in kirchlichen Dingen haben müsse. Das wurde sodann in mehreren Ländern, besonders wo die Staatsgewalt der Reformation oder doch der kirchlichen Gemeindeherrschaft widerstand, dahin ausgedehnt, daß die Gemeinde der Heiligen, das Volk Gottes, überhaupt und daher auch für den bürgerlichen Zustand von Gotteswegen die oberste Gewalt habe und deßhalb Könige, die Gottes Gebot widerstehen, abzusetzen, zu richten und zu strafen befugt, ja verpflichtet sey. Aus dieser Lehre gingen die mächtigen Bewegungen in Schottland und England, ging in England namentlich die Staatsumwälzung hervor, die man unbeschadet tiefgegründeter Verschiedenheit dennoch mit Recht als die Vorläuferin der französischen zu betrachten pflegt. In dieser Gestalt, in welcher sie die Bewegung erfüllte, als theokratische Auffassung von der Herrschaft der Heiligen, gestützt auf Eingebung des heiligen Geistes, auf Parallelen zum alten Testament, in dieser Gestalt hat sie nie eine wissenschaftliche Darlegung erhalten. Aber es gingen aus dieser Bewegung und meist auch zur Vertheidigung derselben Darlegungen hervor, die durch andere in dem Bereich der wissenschaftlichen Bildung damaliger Zeit liegende Mittel dasjenige zu begründen suchten, was jene specifisch-theokratische Auffassung im Leben vollbracht hatte. Das sind die Schriftsteller um die Zeit dieser religiös-politischen Kriege

und Empörungen, welche man als die „Königthumsbekämpfer“ (Monarchomachen) zu bezeichnen pflegt, beſonders Languet, Buchanan, Milton*).

Dieſe Schriftſteller haben die gleichen Triebfedern der Geſinnung ſo wie ähnliche Aufforderungen und Zwecke ihrer Schriften. Languet ſchreibt als franzöſiſcher Hugenotte gegenüber der königlichen Macht, die den evangeliſchen Glauben unterdrückte**), Buchanan rechtfertigt das Verfahren der Schotten gegen die katholiſche Maria Stuart, Milton führt die berühmte Vertheidigung des engliſchen Volks wegen der Hinrichtung Karls I. gegen die Anklage des Salmaſius. Aber auch das ganze Material der Gedanken und Beweisgründe iſt ihnen zum großen Theil gemeinſam, nur daß Milton ſowohl an demokratiſcher Färbung als an Reichthum der Gedanken und Meiſterſchaft der Darſtellung die Andern überragt.

Sie bekämpfen vorerſt die Lehre, „daß der Fürſt nicht an Geſetze gebunden ſey“, die man dem ſpätern römiſchen Rechte entnahm und gegen die Bewegung im knechtenden oder knechtiſchen Sinn gebrauchte. Ihre eigne Lehre aber iſt die Erhebung der Völker über die Fürſten: daß alle Gewalt vom Volk ausgeht und erſt durch das Volk auf den König übertragen ſey, daß das Volk deßhalb höher und mächtiger (superior et potentior) als der König, daß es, wenn übel regiert wird, die Gewalt zu eben dem Zweck wieder fordern könne, zu welchem es ſie über-

*) Junius Brutus (Humbert Languet, † 1581) vindiciae contra tyrannos — Buchanan († 1582) de jure regni apud Scotos — Milton pro populo Anglicano defensio; 1651.

**) Der am lebendigſten hervortretende Gedanke Languets iſt, daß, wenn der König die wahre Kirche unterdrückt, „Idolatrie“ einführt, das Volk zum Widerſtand und zur Beſtrafung des Königs aufgefordert iſt, da Gott ſagt: „wer den Namen des Herrn nicht anruft, ſoll des Todes ſterben“ (quaest. II).

tragen, endlich daß es auch die Strafgewalt über den König habe. Bewiesen wird das: zunächst aus der Natur der Sache (lex naturae), weil die Gewalt nur zum Zweck des Volks bestehe, weil ein Volk möglich sey ohne König und nicht umgekehrt, weil das Volk früher sey als der König (so gleichmäßig bei Allen) —, ferner aus der heiligen Schrift, den Aussprüchen, daß die da herrschen nur Diener seyn sollen, daß wer den Namen des Herrn nicht anruft (auch der König) des Todes sterben soll, deßgleichen den alttestamentlichen Vorgängen, namentlich der Erwählung Sauls durch das Volk —, dann aus dem Vorbild der Römer (besonders bei Milton), theils den Aeußerungen berühmter Männer, z. B. des Cicero, Tiberius, theils den Staatsgesetzen, namentlich der lex regia, durch welche das Volk die Gewalt auf die Kaiser übertragen —, endlich aus der Analogie zu kirchlichen Verhältnissen (bei Buchanan und Languet), indem bereits in der katholischen Kirche eine mächtige Partei behauptete, daß die gesammte Kirche (das Episkopat) über dem Papste sey, daß man den Papst und den Menschen, der Papst sey, unterscheiden müsse u. dgl.

Das also ist ein hier bereits ausgebildeter Gedanke, daß alle Macht und Majestät ursprünglich beim Volk ist und nur abgeleiteterweise beim König *). Aber dieser Gedanke erscheint hier noch vereinzelt ohne Zusammenhang mit einer allgemeinen wissenschaftlichen Auffassung des Staates, wie die Naturrechtslehre des Grotius und Hobbes eine solche ist. Namentlich fehlt bei allen diesen Schriftstellern der dem Grotius'schen Naturrecht angehörige Gedanke von der Gründung des Staates durch Vertrag, in welchem erst principmäßig der menschliche Wille über

*) „Ut potestatem sic majestatem etiam populo adimere et in regem conferre studes, vicariam si vis et translatitiam, primariam certe non potes uti nec potestatem." Milton cap. 7.

alle Autorität geſetzt iſt. Wohl faſſen ſie mitunter das Verhältniß zwiſchen Fürſt und Volk als Vertrag oder Bündniß auf; aber die Einigung des Volks und die Konſtituirung deſſelben zum Staate leiten ſie nicht aus Vertrag her. Es wird denn auch jener Grundgedanke von der höhern Gewalt des Volks über den König nicht dazu angewendet, die Volksherrſchaft als einen nothwendigen und fortdauernden Verfaſſungszuſtand darzuthun, ſondern bloß dazu, den vereinzelten Akt der Empörung zu rechtfertigen. Es iſt nirgend davon die Rede, ob das Volk die Gewalt behalten oder übertragen ſolle, und die Rückforderung der Gewalt wird überall nur auf den Fall bezogen, daß der König ſie verſchuldet*), außerdem wird ihm ein wirkliches und erbliches Recht der Herrſchaft nicht abgeſprochen. Aus demſelben Grunde verſtehen ſie auch unter dem Volke, das über den König richten ſoll, das geordnete gegliederte Volk, daher die Herrſchaften, Obrigkeiten, königliche Beamten, kurz die Großen**) (deren Anſehen ſie freilich auch wieder auf eine Volksermächtigung zurückführen), oder doch jedenfalls das Volk in ſeiner durch die Natur bereits gegebenen Einheit, ohne daß dieſe ſelbſt erſt aus Zuſtimmung der Einzelnen abgeleitet würde.

So beſtand damals das Naturrecht als wiſſenſchaftliche Staatstheorie, die aber im Leben gar nichts zu ändern, namentlich nicht die beſtehende Obergewalt zu erſchüttern unternahm, und

*) Selbſt bei Milton cap. 6 u. 7.

**) Humbert Languet, namentlich am Ende der quaest. III: „Hujus vero foederis seu pacti (d. i. zwiſchen Fürſt und Volk) regni officiarii vindices et custodes sunt." Als ſolche werden aufgezählt ſolche, die den „Schirm des ganzen Königreichs übernommen" (Comesstabuli Mareschalli, Patricii, Palatini), und ſolche, die für eine Abtheilung (marchiones, comites, consules majores). Eben ſo quaest. II: „qui universum populi coetum repraesentant." Milton vindicirt für England nach Maaßgabe der damaligen Verfaſſung die oberſtrichterliche Gewalt der Plebs ohne beſonderes Stimmrecht der Optimaten.

diese Empörungslehre, welche ohne wissenschaftliche Auffassung des Staats bloß auf den praktischen Zweck ausging, das Volk zum Richter über die Könige und zum Rächer der Tyrannei zu machen. Es ist zuerst Sidney und nach ihm Locke, welche diese praktische Empörungslehre und jene wissenschaftliche Staatslehre des Naturrechts mit einander verbanden und dadurch das System der Revolution gründeten, das dann Rousseau zur Vollendung brachte.

Sidney folgt der Spur jener Schriftsteller, namentlich Miltons, bekämpft die Lehre von der gesetzlosen königlichen Gewalt und dem unbedingten Gehorsam, namentlich gegenüber Filmer, beweist aus der Natur der Sache die Superiorität der Völker über die Fürsten, die Freiheit der Menschen in Einrichtung ihrer Verfassungen und Auswahl ihrer Herrscher. Dazu nun eignet er sich die naturrechtliche Deduktion des Staates an, und zwar in der Gestalt, die ihr sein Landsmann Hobbes gegeben: wie die Menschen ursprünglich in einem Naturstande völliger Unabhängigkeit sich befinden und aus wechselseitiger Furcht durch Vertrag den bürgerlichen Zustand errichten *). Aber gemäß jener lebendigen Triebfeder der Beugung des Königthums unter das Volk modificirt er diese Naturrechtstheorie, macht sie aus einer beschaulichen zu einer revolutionären. Das geschieht am entscheidendsten durch seine Beseitigung des stillschweigenden Vertrags, den das Naturrecht bis dahin allgemein dem Bestande der Staaten untergelegt. Er nimmt den ersten Satz des Naturrechts an, daß die Unterthanen der Staatsgewalt nicht anders gebunden seyn können als durch ihre Einwilligung; aber er läugnet seinen zweiten Satz, daß überall und namentlich unter despotischer Verfassung diese Einwilligung ertheilt oder vorauszusetzen sey, und

*) Sidney († 1683) discours of government cap. II, sect. 1.

läugnet darum, daß die Unterthanen wirklich gebunden ſeyen. „Man muß", ſagt Sidney *), „die trügeriſchen Einbildungen aufgeben, daß ein Fürſt, der zur Krone durch Succeſſion (!), Eroberung oder Uſurpation gekommen, durch das Volk gewählt ſey .... es wäre wahrhaft lächerlich zu ſagen, daß die Bewohner Griechenlands, Neapels oder Toskana's ſtillſchweigend einwilligen in die Regierung des Großherrn, des Königs von Spanien oder des Großherzogs, während es gewiß iſt, daß dieſe unglücklichen Völker die Tyrannei verwünſchen, unter der ſie ſeufzen. Solche Völker, wenn ſie auch in einem tiefen Stillſchweigen verharren, konſentiren ſo wenig in die Tyrannei ihrer Souveräne, als ein Menſch konſentirt beraubt zu werden, wenn er ohne ein Wort zu reden ſeine Börſe einem Räuber giebt, der ſtärker iſt als er." Mit dieſem Gedanken tritt das Naturrecht, d. i. die Grotius'ſche Staatsvertragslehre, aus dem Stadium der Kontemplation in das Stadium der That. Er findet ſich nicht bei Grotius, Hobbes, Pufendorf, Thomaſius, Wolf, Kant, ſelbſt nicht bei Fichte. Aber er findet ſich bei Sidney und nach ihm bei Locke, bei Rouſſeau. Er unterſcheidet die beiden Hauptphaſen der modernen Rechtsphiloſophie, das naturrechtliche und das revolutionäre Syſtem.

Locke **), der durch ſeine Lehre von der Theilung der Gewalt nach einer andern Richtung hin neue Bahn brach, nemlich für Ausbildung des konſtitutionellen Syſtems, ſteht in dieſer Hinſicht nur auf gleichem Boden mit Sidney, wenn auch vielleicht in einer gediegenern Ausführung. Auch er verbindet, und in der-

*) Cap. II, sect. 6.

**) Locke two treatises of government, 1680. Die Eigenthümlichkeit in Locke's Naturrechtstheorie ſelbſt, die ſich auf ſeinen empiriſchen Standpunkt gründet, iſt in dieſer Hinſicht nicht von Einfluß. Von ihr wird erſt im Anhang zu dieſem dritten Buche näher gehandelt werden.

selben Weise wie Sidney, die Naturrechtstheorie (das „perfect freedom" des Naturstandes und die Gründung des Staates auf Vertrag) mit den Ideen der Königthumsbekämpfung. Darin jedoch nähert er sich noch einen Schritt an Rousseau', daß er den Gedanken, der übrigens bereits bei Milton dämmert, bestimmter ausspricht: die königliche Gewalt sey niemals eigentliche Souveränität (supreme power), oder könne doch nur in gewissem Sinne als solche betrachtet werden*). Indessen ruht doch seine ganze Auffassung immer noch darauf, daß der König durch Vertrag und Uebertragung ein wirkliches Recht (wenn auch nicht die Souveränität im eigentlichen Sinne) erlangt, und er widmet deßhalb gleich den Vorgängern einen eignen Abschnitt der Rechtfertigung der Empörung gegen die Tyrannen, das ist dem Beweis, daß dem König bei Mißbrauch die (also wirklich) übertragene Gewalt wieder genommen werden könne. Es blieb daher, um die Volkssouveränitätslehre zu vollenden, immer noch der Schritt übrig, daß das Volk seine Gewalt gar nicht überträgt, der König nie ein Recht erlangt, daß deßhalb der ganze Begriff einer Empörung wegfällt, indem Entthronung des Königs, selbst grundlose, nichts Andres ist als die immerdar zuständige Verfügung des immerdar legitimen Souveräns, des Volks. Diesen Schritt that Rousseau.

Gleichzeitig ward die Empörungslehre, wiewohl von einem ganz andern Standpunkte aus, durch die Jesuiten ausgebildet. Sie lehrten im Interesse des Papstthums, daß die weltliche

*) Nemlich das Volk als gesetzgebend ist das supreme power, aber da die gesetzgebende Versammlung nicht immer in Thätigkeit ist, so möge man wohl die exekutive, die zugleich einen Antheil an der Gesetzgebung hat, supreme power nennen; aber eben nur als Exekutor der Gesetze §. 149. So hatte auch Milton (cap. 8) von dem englischen König gesagt: „neque enim ad leges ferendas sed ad custodiendas a populo latas constitutus erat."

Gewalt nicht gleich der kirchlichen von Gott ſey, dieſelbe ſey nemlich zwar ihrem Weſen nach (materialiter) von Gott, aber ihrer beſtimmten Form nach (formaliter), d. i. was die beſtimmte Regierungsform und die beſtimmten Regenten betrifft, ſey ſie vom Volke oder der Gemeinde (a populo vel communitate), ſohin nicht göttlichen, ſondern menſchlichen Rechtes *). Es iſt das derſelbe Gedanke, wie früher Milton und ſpäter Rouſſeau ihn ausgeſprochen; da Erſterer ſagt: „die Gewalt (potestas) iſt von Gott, aber nicht die Fürſten (principes)", und Letzterer: „es iſt nicht klar, daß Gott will, daß man dieſe Regierungsform dieſer andern vorziehe, oder daß man eher dem Jakob gehorche als dem Wilhelm, und dieß iſt es, um was es ſich handelt." Der Schluß liegt dann aber auf platter Hand: wenn die Menſchen nur nicht die obrigkeitliche Gewalt überhaupt abſchaffen, ſondern bloß einen beſtimmten König abſetzen, der als ſolcher ja von ihnen ſeine Gewalt herleitet, ſo ſündigen ſie nicht gegen eine göttliche Inſtitution. So iſt denn auch in demſelben Geiſte ſchon im Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts der ſpaniſche Jeſuit Mariana in gewiſſer Beziehung noch weiter gegangen als ſelbſt die franzöſiſche Revolution. Er geſtattet die Empörung nicht bloß dem Volke, das ſie in ſeiner Verſammlung beſchließt, ſondern wenn eine ſolche Verſammlung nicht möglich iſt (si publici conventus facultas erit sublata), ſo hat jeder Einzelne die Aufforderung, den Tyrannen zu morden, denn dadurch, daß den Bürgern die Möglichkeit der Verſammlung genommen iſt, hört doch ihr Wille nicht auf, die Tyrannei zu vernichten, die Verbrechen des Fürſten zu beſtrafen u. ſ. w. Nur durch Gift darf es nicht geſchehen, theils weil die Hinrichtung durch Gift keine in der Chriſtenheit übliche Strafe iſt, theils weil dadurch auch Andere als der

*) Suarez de legibus lib. III, cap. 4. S. „Der Proteſt. als polit. Princip."

Tyrann gefährdet werden. Namentlich wird der Meuchelmord Heinrichs III. durch einen Mönch geprieſen *). Wie die Empörungslehre von den Vertretern des Papalſyſtems aufgeſtellt wurde, eben ſo wurde ſie von den Vertretern des gallikaniſchen Epiſkopalismus bekämpft **).

Daß demnach auch die Jeſuiten weſentlich beitrugen, das königliche Anſehen zu untergraben und die öffentliche Geſinnung für die nachfolgende Staatsumwälzung empfänglich zu machen, iſt außer Zweifel. Dennoch hat ihre Lehre in ſich ſelbſt keine Gemeinſchaft mit der des Naturrechts und der Revolution, wenn ſie auch in den beſtimmten Reſultaten und ſogar in der Weiſe der Argumentation mit ihr zuſammentrifft. Denn dieſe ſtellt das Königthum unter den rein menſchlichen Willen des Volks, ſie aber bekämpfen es im letzten Zweck zu Gunſten einer theokratiſchen Gewalt, der auch das Volk unbedingt unterworfen ſeyn ſoll, gleichwie ſeine Fürſten.

Zweites Kapitel.

Rouſſeau.

Aufnahme der bis dahin ausgebildeten Lehren. — Eigenthümliches Princip. — Lehre über das Grundverhältniß des Staatsverbandes und deren Korrelate. — Lehre über das Verhältniß der Regierung. — Lehre über den Zweck des Staatsverbandes. — Beurtheilung.

Bei Rouſſeau ***) findet ſich die ganze Summe der Gedanken, wie ſie bis auf ihn von den Naturrechtslehrern (Grotius und Hobbes), von den Vertheidigern der Empörung (Languet, Buchanan, Milton), endlich von denen, die bereits aus

*) Mariana de rege et regis institutione lib. I, cap. 6 et 7.

**) Petrus de Marca de concordia etc. lib. II, cap. 2.

***) Rousseau du contrat social, 1754.

beiden gehört (von Sidney und Locke), ausgebildet waren: daß die Menſchen von Natur frei und unabhängig durch Vertrag den Staat gründen zu ihrem Schutz und Nutzen; daß Anſehen und Gewalt, da ſie niemand von ſelbſt über ſeines Gleichen hat, nur auf Uebertragung ſich gründen; daß das Volk die Gewalt, die es übertragen, auch wieder zurückfordern und über ſeinen König richten dürfe. Das alles iſt nur die Erbſchaft, die er von ſeinen Vorgängern empfängt. Man fragt daher, worin beſteht ſeine Eigenthümlichkeit, welches iſt das neue und mächtige Princip, durch das er als Vollender dieſer Gedanken-Entwickelung, als Repräſentant der weltgeſchichtlichen Kataſtrophe der Revolution erſcheint? Das läßt ſich mit Einem Worte ausdrücken: Es iſt die Unveräußerlichkeit der Freiheit. Die Freiheit iſt ſchon bis auf ihn das Princip der Entwickelung, die abſolute Unveräußerlichkeit der Freiheit wird erſt von ihm zum Princip gemacht und als ſolches durchgeführt. Das iſt der Charakter und iſt der Inbegriff ſeiner Lehre.

Danach widerlegt er zuvörderſt die Behauptung des Grotius, daß, wie ein Menſch ſich vertragsmäßig in Sklaverei begeben, ſo auch ein Volk einem Fürſten ſich übergeben, ja ohne Vorbehalt übergeben könne. Auf ſeine Freiheit verzichten, entgegnet er, heißt auf ſeine Eigenſchaft als Menſch verzichten, auf die Rechte der Menſchheit, ja auf ihre Pflichten, und es iſt keine Veräußerung ſtatthaft, wo keine Entſchädigung, kein Aequivalent möglich. Der ſtaatsgründende Vertrag hatte bei Grotius einen civilrechtlichen und darum zufälligen, er erhält ſo bei Rouſſeau einen publiciſtiſchen und nothwendigen Charakter. Es iſt die Pflicht des Menſchen und des Volkes frei zu ſeyn, die Bewahrung der Freiheit darum eine öffentliche Nothwendigkeit, nach welcher die Gültigkeit des Staatsvertrags ſich richtet.

Als Problem aber ergiebt ſich von dieſem Princip aus:

eine solche Art der Staatsverbindung (forme d'association) zu finden, daß die Freiheit wirklich nicht veräußert werde, sondern jeder, indem er dem Staate gehorcht, nur sich selbst gehorcht, daher so frei bleibt wie zuvor. Diese Staatsform ist dann nothwendig die von der Natur gebotene, die allein statthafte, jede andere auch bei der geringsten Abweichung (moindre modification) nichtig. Während die Frühern ein mannigfaches Rechtsverhältniß für möglich hielten je nach der bestimmten Verfassung, so erscheint hier nur eins als rechtmäßig und als gültig für alle vorhandenen Staaten. Diese Form (les clauses de ce contrat), also die Lösung des Problems ist nun nach Rousseau: die vollständige Entäußerung jedes Gesellschaftsgliedes mit allen seinen Rechten an die ganze Gemeinschaft. Die Meinung Rousseau's, hiedurch jenes Problem wirklich gelöst zu haben, beruht darauf: Fürs erste muß die Entäußerung an Alle, an die ganze Gemeinschaft geschehen, nicht an ein von diesen „Allen" verschiedenes Subjekt, einen König, Senat, eine Repräsentativversammlung; denn dann entäußert man sich bei der Entäußerung dennoch nicht, weil man ja selbst ein gleicher Theil dieser „Alle" bleibt und deßhalb wieder gerade so viel gewinnt als man aufgiebt, oder mit anderem Ausdruck, die absolute Reciprocität ist es, durch welche die Freiheit trotz der Veräußerung unveräußert bleibt, und es sind deßhalb die socialen Verpflichtungen nur um dieser Reciprocität willen verbindlich. Fürs andere muß es totale Entäußerung seyn ohne Vorbehalt (sans reserve); denn dadurch daß sich jeder mit allen seinen Rechten hingiebt, wird die Lage eine gleiche (condition égale), und erst da tritt wirklich die absolute Reciprocität ein. Würde ein Glied der Gesellschaft irgend etwas, ein erworbenes Recht behalten, so stände es mit diesem den Andern gegenüber, sie entäußerten sich ihm zum Schutze dieses

Rechts und erhielten nicht daſſelbe zurück, ſie hätten alſo wirklich einen Theil ihrer Freiheit entäußert. Die Unveräußerlichkeit der Freiheit in dieſem Sinne ſchließt ſonach die Gleichheit in ſich, und es iſt deßhalb auch das Princip der Gleichheit, das bei den Frühern fehlte, zuerſt von Rouſſeau aufgeſtellt und wiſſenſchaftlich durchgeführt. — Auf ſolche Weiſe wird die Freiheit nicht aufgegeben, und der Zwang, der durch den Staatsvertrag übernommen wird, iſt kein anderer als daß die Aſſociation das Mitglied eben zwingt frei zu ſeyn (on le forcera d'être libre).

Durch dieſe vollſtändige Alienation Aller an Alle entſteht denn ein Wille der ganzen Aſſociation als Einheit. Dieß iſt der allgemeine Wille (volonté generale), an welchem alle Einzelne gleichmäßig konkurriren, der aber doch als Einheit über allen Einzelnen ſteht. Er iſt der Souverän. Das heißt: die Gewalt kann keinem andern Subjekte zukommen als dieſem Willen, welcher das beſtändige Ergebniß der ſämmtlichen Willen als Gleichberechtigter und Gleichmitwirkender iſt. Die Souveränität iſt unveräußerlich bei der Geſammtmaſſe, und darin eben realiſirt ſich die Unveräußerlichkeit der Freiheit. Volk, Staat, Souverän, allgemeiner Wille ſind darum ganz daſſelbe.

Jede andere Staatsverfaſſung iſt danach unſtatthaft. Es iſt nicht ſtatthaft, daß ein Fürſt, ein ariſtokratiſcher Körper, eine nach einem Cenſus geordnete Volksverſammlung die Souveränität habe. Sondern nur der Kollektivwille der Sämmtlichen iſt ſouverän. Und zwar bedeutet das nicht etwa: „es ſoll ſo ſeyn, man müſſe danach ſtreben", ſondern „es iſt". Das Rechtsverhältniß iſt überall dieß. Was ſich anders verhält, iſt ungültig, iſt unrechtsbeſtändig. Der Geſammtwille iſt immer und überall befugt und iſt aufgefordert, ſeine legitime Souveränität einer ſolchen uſurpirten Souveränität gegenüber zu bethätigen.

Der Grundgedanke, ja eigentlich der Geſammtinhalt von Rouſſeau's Lehre iſt hienach die unveräußerliche und unübertragbare Gewalt oder Souveränität des Volks, d. i. der Geſammtmaſſe oder des Kollektivwillens. Als ſeine Korollare ergeben ſich denn die Untheilbarkeit, die Unvertretbarkeit und die Unumſchränktheit dieſer dem Volke zuſtehenden Gewalt.

Das Volk hat die Gewalt *untheilbar*. Es können nicht Zweige der Gewalt, namentlich die exekutive Gewalt, abgetrennt und auf den Fürſten übertragen werden (Gegenſatz gegen Montesquieu und auch gegen Locke). Denn dadurch würde ein Subjekt der Gewalt entſtehen, ein Wille, wäre es auch nur in irgend einer Sphäre, gelten, der nicht jener allgemeine Wille iſt *).

Das Volk hat die Gewalt *unrepräſentirbar*. Abgeordnete des Volks können keine Geſetze geben, denn auch ſie ſind immer ein Anderes als der Geſammtwille, ſind ein Wille, bei dem nicht jeder gleichmäßig konkurrirt. Geſetze, welche nicht das Volk ſelbſt gegeben oder bez. genehmigt hat, ſind nicht Geſetze, haben keine Geltung. Es giebt darum nur wenige Staaten, die wirklich Geſetze haben. Das engliſche Volk glaubt frei zu ſeyn, es iſt aber nur frei im Momente der Wahlen für das Parlament; wie dieſe vorüber, „iſt es Sklave, iſt es nichts“ **). Zu dem Ende müſſen auch regelmäßig Verſammlungen des ganzen Volks gehalten werden, und zwar ohne Berufung durch Magiſtrate, aus eigner Macht des Volks, und ſobald das Volk verſammelt iſt, weicht alles Anſehen der Magiſtrate; denn wenn der Repräſentirte erſcheint, hat der Repräſentirende keine Bedeutung mehr ***).

Das Volk hat die Gewalt *unumſchränkt*. Es kann

*) Livre II, chap. 2.

**) Livre III, chap. 15.

***) Ebendaſelbſt chap. 13 u. 14.

nicht an Grundgeſetze (loix fundamentales) gebunden ſeyn; denn eine ſolche Gebundenheit könnte doch nur auf Vertrag beruhen, das Volk (der Souverän) kann aber nicht mit ſich ſelbſt kontrahirt, ſich gegen ſich ſelbſt vertragsmäßig verpflichtet haben. Es kann nicht beſchränkt ſeyn durch erworbene Rechte, denn es hat ſich ja jeder ohne Vorbehalt entäußert. Es kann zwar irren über ſein Beſtes; aber es kann nicht Unrecht thun, denn es gibt kein Unrecht gegen ſich ſelbſt *).

Dieſe Sätze: die Souveränität iſt unübertragbar, untheilbar, unvertretbar, unbeſchränkbar beim Volke, ſind nur nach verſchiedenen Seiten hin der Ausdruck des Einen Gedankens der unveräußerlichen Freiheit des Menſchen in Rouſſeau's Sinne. Durch ſie iſt das Grundverhältniß des Staatsverbandes bezeichnet.

Aber auch in dem weiteren Ausbau der Staatsverfaſſung hat Rouſſeau's Lehre gar keinen andern leitenden Beweggrund und Zweck, nicht etwa die Trefflichkeit der gouvernementalen Elemente u. dergl., ſondern bloß und allein die Wahrung der unveräußerten Volksgewalt. Daß nemlich die Geſammtmaſſe nicht ſelbſt und unmittelbar regieren kann, iſt eine thatſächliche Nothwendigkeit, über die man nicht wohl hinweg kann. Auch Rouſſeau gibt daher zu: Nur für die Geſetzgebung als die oberſte entſcheidende Gewalt (welche allgemeine Regeln für allgemeine Gegenſtände feſtſetzt) könne das ſouveräne Volk nicht repräſentirt werden; dagegen könne es repräſentirt werden für die Regierung. Die es hiefür repräſentiren ſind das „Gouvernement",

*) Liv. I, chap. 6. Zwar erkennt Rouſſeau Gränzen der ſouveränen Gewalt an den natürlichen Rechten der Bürger, ihrem Leben, ihrer Freiheit. Allein ſie müſſen alles opfern, was für die Gemeinſchaft von Belang iſt (importe), und über die importance entſcheidet nur der Souverän; liv. II, chap. 4. Es iſt nicht eine Summe beſtimmter Rechte, welche der Souverän nicht antaſten darf, ſondern die abſtrakte Freiheit, deren Gränze er jedesmal beliebig feſtſetzt. Darauf beruht der Staatsabſolutismus.

es kann das ein Fürst, ein Senat, Aristokratie, Nationalrepräsentation u. s. w. seyn. „Souverän" und „Gouvernement" sind danach etwas völlig Verschiedenes. Allein entscheidend für die unveräußerliche Gewalt des Volks ist nun eben das Verhältniß zwischen Souverän (Volk) und Gouvernement (Fürst, Senat), und von diesem lehrt Rousseau, daß es keine vertragsmäßige Uebertragung der Gewalt, ja überhaupt kein Vertrag sey, es müsse dasselbe vielmehr so angesehen werden: das Volk bestimmt als Souverän durch ein Gesetz die Form des Gouvernements und bezeichnet dann in eben dieser Eigenschaft durch einen Akt (Wahlakt) die Personen für dasselbe. Beides, das Gesetz und der Wahlakt sind nur Ausfluß der Machtvollkommenheit des Volkes und nichts Andres. Das Gouvernement erhält deßhalb dadurch nicht eine Gewalt, nicht ein Recht, nicht eine Vertragsstellung zum Volke, sondern bloß einen Auftrag, einen Dienst, für den es verwendet wird (commission, emploi). Die Magistrate (König, Senat) sind bloße Bedienstete des souveränen Volks (simples officiers du Souverain), die in seinem Namen die Gewalt üben, deren bloße Depositäre sie sind. Das Volk kann daher diese Gewalt einschränken, abändern, zurücknehmen, wann es ihm gefällt (quand il lui plait), und umgekehrt die Magistrate (auch ein König) können dieselbe nicht niederlegen, abdiciren, denn sie ist nicht ihr Recht, sondern ihre Pflicht, Sache des Gehorsams gegen den Souverän und sein Gesetz. In dieser Weise müssen alle bestehenden Verfassungen erklärt und rechtlich beurtheilt werden. Es ist das unumstößliche Naturgesetz, gegen das kein positives Gesetz gilt; das allgemeine Staatsrecht. Es gibt darum nach Rousseau gar keine Verschiedenheit der Verfassung. Er unterscheidet zwar auch die Staatsformen Monarchie, Aristokratie und Demokratie, aber nur als verschiedene Formen des Gouvernements, nicht als

Formen der Souveränität, daher nicht wahrhaft als verſchiedene Verfaſſungen. Denn eine wahrhafte Verſchiedenheit der Verfaſſung kann nur auf Verſchiedenheit des Subjekts der Souveränität beruhen, nicht auf Verſchiedenheit der Organiſation der Regierung, am allerwenigſten wenn dieſe noch dazu eine immerdar widerrufliche, ſohin immerdar nur thatſächliche, nicht rechtliche iſt. Welche dieſer Formen des Gouvernements beſtehen ſolle, das iſt ihm eine offene Frage, eine Frage der Klugheit und Zweckmäßigkeit, ja er widerräth ſogar die demokratiſche Form des Gouvernements, weil in dieſer der Souverän und das Gouvernement nicht unterſchieden (distingués) ſind, was ſie ſeyn ſollen. Aber unter allen dieſen Formen der Regierung bleibt doch unverrückbar die abſolute Demokratie der Verfaſſung, welche ſeine Lehre vom ſouveränen und unvertretbaren Volke konſtituirt *).

Es unterſcheidet alſo Rouſſeau eben ſo wie ſeine Vorgänger (Locke und Montesquieu) die Geſetzgebung, die Sache des Volks, und die Vollziehung oder Regierung, die Sache des Gouvernements bez. des Königs iſt; aber darin weicht er von allen ſeinen Vorgängern ab, daß er dem Organe dieſer Vollziehung nicht eine wirkliche Gewalt oder irgend ein Recht einräumt, ſondern es bloß als recht- und willenloſes Werkzeug der Geſammtmaſſe behandelt. Damit bedarf es keiner Rechtfertigung der Empörung mehr, wie noch Locke ſie unternimmt, ſondern es fällt der ganze Begriff der Empörung weg. Das Volk verfügt überall nur über ſeine eignen Dienſte, die es prekär aufgetragen, es verändert nicht einmal ein Rechtsverhältniß, wenn es den König entthront, ſo wenig als der König ein Rechtsverhältniß ändert, wenn er ſeinen Miniſter entläßt.

*) Livre III, chap. 1 und 4 und chap. 16 und 17.

Endlich iſt auch das Ziel, das Rouſſeau der Wirkſamkeit des Staates ſetzt, lediglich beſtimmt durch das Princip der unveräußerlichen Freiheit, d. i. der auch in der Aſſociation unverrückbar behaltenen gleichen Lage. Dieß Ziel iſt ihm nemlich das öffentliche Wohl (bien publique), nicht in dem Sinne des Wohls Aller nach ihren verſchiedenen Lagen und Verhältniſſen, ſondern nur das Wohl Aller in der Allen gleichmäßigen Lage, nicht Befriedigung der ſämmtlichen Intereſſen, die für die verſchiedenen Klaſſen verſchieden beſtehen, ſondern nur Befriedigung derjenigen Intereſſen, die ein Bürger gerade ſo wie der andre hat. Danach unterſcheidet er auch einen allgemeinen Willen (volonté generale) und einen bloßen Willen Aller (volonté de tous). Wenn nemlich im Volke Jeder, namentlich jeder Kreis ſein beſonderes Wohl anſtrebt bei der Abſtimmung, ſo iſt das Geſammtergebniß nur der Wille Aller; wenn aber das Volk, die Sämmtlichen, nur jenes Allen gleichmäßige Intereſſe anſtrebt, dann erſt iſt das Ergebniß wahrhaft (materiell) allgemeiner Wille. Eine Garantie jedoch dafür, daß das letzte und nicht das erſte erfolge, giebt Rouſſeau nicht, ja ſucht er nicht, außer eben der Beiſeitigung der Verſchiedenheit der rechtlichen Stellung (namentlich auch alles korporativen Verbandes), vermöge welcher er auch auf Beſeitigung der Verſchiedenheit des Intereſſes rechnet *).

Dieß iſt denn der Punkt, von welchem aus Rouſſeau folgerichtig auf den Kommunismus fortgeführt werden müßte. Denn für den Zweck, das Intereſſe zu einem durchgängig gleichmäßigen zu machen, genügt es nicht, bloß die Verſchiedenheit der rechtlichen Lage zu beſeitigen, es mußte dazu jedwede Verſchiedenheit der Lage, vor Allem aber die Verſchiedenheit der Vermögenslage beſeitigt werden. Außerdem wird

*) Livre II, chap. 3 u. 4.

bei der Geſammtabſtimmung immer ein Intereſſe der Vermöglichen und ein Intereſſe der Vermögensloſen gegeneinanderſtehend einwirken, und es deßhalb immer nur zu einem „Willen Aller", nicht einem „allgemeinen Willen" kommen. —

Rouſſeau gehört hienach im Allgemeinen der Gedanken-Entwickelung an, wie ſie von Grotius wiſſenſchaftlich angeregt war — dem Syſtem des „Naturrechts" — ja er bringt dieſelbe zur Vollendung, treibt ſie auf ihre höchſte Spitze. Er gehört ferner insbeſondere der romaniſchen Fraktion dieſer Gedanken-Entwickelung inſofern an, daß er hiebei den Willen des Menſchen bloß empiriſch, materiell auffaßt, jeden Reſt eines höhern Gebots, einer Nothwendigkeit vertilgt. Bei Kant iſt es die Freiheit der Andern als ein Vernunftgebot (ein Gebot des homo noumenon), welche in den Staat treibt, bei Rouſſeau iſt es bloß die Sorge um ſich ſelbſt, der eigne Nutzen*). Die perſönliche Eigenthümlichkeit Rouſſeau's beſteht aber darin, daß er die Erhaltung der Freiheit des Menſchen ſelbſt zum abſoluten Geſetze macht, kein Aufgeben der Freiheit durch Freiheit auch im geringſten Punkte geſtattet. Das iſt ſeine Lehre von der unveräußerlichen Freiheit des Menſchen, von der unverrückbaren Gleichheit der Lage Aller, woraus dann die unveräußerliche unvertretbare Gewalt oder Souveränität des Volks von ihm gefolgert wird. Während Frühere (die Empörungs-Vertheidiger) die Souveränität des Volks bloß als eine potentielle (latente) Macht annehmen, die, wo es Noth thut, hervorbricht und der tyranniſchen

*) Sa (der menſchlichen Natur) première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux, qu'il se doit à lui-même; livre I, chap. 2. Comment les (ſeine Kraft und Freiheit) engagera-t-il sans se nuire et sans negliger les soins qu'il se doit? chap. 6. Als der Verpflichtungsgrund der ſtaatsgründenden engagemens wird angegeben: qu'on les remplissant on ne peut travailler pour autres sans travailler aussi pour soi. Livre II, chap. 4.

Regierung ein Ende macht, so ist sie nach Rousseau eine nothwendig und immerdar aktuelle Macht; das Volk (die Sämmtlichen) kann keinen Augenblick aufhören, sie wirklich und vollständig selbst auszuüben. Der Wille des Menschen und deßhalb der Wille sämmtlicher Menschen — kollektiv, aber in ganz gleicher Lage gedacht — ist in unausgesetzter Aktualität Quelle und Herr der socialen Ordnung.

Zwar hat man behaupten wollen, daß Rousseau an seinem „allgemeinen Willen" doch ein höheres Princip habe als die bloße Kollektion der Einzelwillen, weil er ihn von dem „Willen Aller" (volonté de tous) unterscheidet. Allein diese Unterscheidung bedeutet, wie gezeigt worden ist, gerade das Gegentheil, daß der allgemeine Wille auch seinem Inhalte nach keine höhere harmonische Ordnung, sondern bloß das abstrakte gleiche Wohl der Einzelnen enthalten soll, und sie bezieht sich jedenfalls nur auf die innere Anforderung an die Abstimmenden, nicht auf ihr verfassungsmäßiges Verhältniß. Für dieses spricht Rousseau vielmehr überall auf das entschiedenste es aus, daß der allgemeine Wille (der Souverän) nichts Andres seyn kann als der Wille Aller, d. h. an welchem alle Einzelne in völlig gleicher Weise konkurriren. Mit dem allgemeinen Willen Schellings und Hegels hat dieser Begriff Rousseau's nicht die entfernteste Verwandtschaft. Was Rousseau zum Princip und zur Macht der socialen Ordnung macht, ist also nur der Wille des Menschen ohne höhere Nothwendigkeit, ohne ein Ansehen, ein Gebot über ihm, und ist der Wille des Menschen schlechthin in seiner Selbstsucht, gelöst von jedem sittlichen Ziel, von jeder harmonischen Lebensgestaltung, die er anzustreben hätte, daher nur das Menschenrecht ohne Menschenpflicht. Was als Inhalt, Pflicht, Tugend bleibt, ist dann auch wieder nur der Mensch selbst: das (sinnliche) Wohlbefinden des Menschen, die Majestät des Menschen,

und danach die Majeſtät des Volkes. Die Begeiſterung hat keinen anderen Gegenſtand als die Hingebung unter die Mehrheit, die Anerkennung der Gleichheit, die Brüderlichkeit. Die Geſetze Gottes und der Natur — für Einzelleben, Familie, Staat, Kultus — alles das ſinkt, und nur die Heiligkeit des Volkswillens wird zur abſoluten Macht, ſie iſt Religion, Moral, Gerechtigkeit. Das iſt der Geiſt Rouſſeau's, es iſt der Geiſt der Revolution.

Sieht man nun aber auch ab von dieſem Mangel des wahrhaft ſittlichen Gehaltes, betrachtet man Rouſſeau's Lehre bloß als das, wofür ſie ſich ausgiebt, als ein Syſtem der gleichen Freiheit (richtiger Willkür) und gleichen Befriedigung des Menſchen, die grundſätzlich anerkannt und mechaniſch geſichert werden ſoll, ſo zeigt ſie ſich ſelbſt in dieſer Eigenſchaft als unhaltbar. Rouſſeau begeht den handgreiflichen Irrthum, da, wo es ſich um Freiheit und Befriedigung handelt, die abſtrakte Einheit der Sämmtlichen (das bloße Abſtimmungsreſultat) für gleich zu halten mit den Perſönlichkeiten, aus welchen ſie beſteht. Er legt, wie das nicht anders möglich, Recht und Gewalt jener abſtrakten Einheit bei, während Freiheit und Befriedigung doch für die konkreten Perſönlichkeiten angeſtrebt werden ſollen und nur als Freiheit und Befriedigung von Perſönlichkeiten nicht aber als Freiheit und Befriedigung eines Kollektivweſens einen Sinn haben. Darauf beruht der falſche Kalkul der Reciprocität, daß, wenn ich mich tauſend Stimmen unterwerfe mit gleichem Theil an der Abſtimmung, ich meine Freiheit nicht aufgebe, da ich arithmetiſch eine eben ſo große Zahl von Willen mir verbindlich gemacht, als die Zahl iſt, der ich mich verbunden; als wenn nur das Formelle, die gleiche Betheiligung an den Formen der Beſchlußfaſſung, und nicht das Materielle, der Inhalt des Beſchluſſes für meine Freiheit und Befriedigung das Entſcheidende wäre. Deßgleichen der falſche

Satz, daß der allgemeine Wille nicht unrecht thun könne, weil niemand unrecht thun kann gegen sich selbst. Daß jenes Kollektivwesen gegen sich, die abstrakte Einheit, nicht unrecht thun kann, ist kein Beweis dafür, daß es gegen sich, die konkreten Persönlichkeiten, aus denen es besteht, nicht unrecht thun könne. Das wirkliche Ergebniß von Rousseau's Lehre ist darum in der That nicht einmal Freiheit (Willkür) und Befriedigung des Menschen, was er anstrebt, ja auch nicht der Mehrheit der Menschen (denn dieselben die heute in der Majorität guillotiniren lassen, werden morgen in der Minorität selbst guillotinirt); sondern nur Freiheit und Befriedigung des abstrakten Majoritätengesetzes.

Glaubt nun Rousseau, die abstrakte Abstimmung müsse mit dem Interesse der Menschen, wenigstens der Mehrzahl, deßhalb zusammenfallen, weil alle das gleiche Recht und dadurch die gleiche Lage haben, so müßte er einmal schon weiter gehen als er ging, nemlich, wie oben gezeigt worden, auch die Vermögenslage gleich machen, und sodann würde auch das nicht genügen, da immer der Unterschied von Gesundheit, Arbeitskraft, Schönheit, Intelligenz, Bildung, sittlicher Ueberzeugung u. s. w. übrig bliebe. Dann aber wäre immer übersehen, daß die Menschen auch bei gleicher Lage eben dahin streben, dieselbe zu ihrem Vortheil ungleich zu machen, und die gleichmäßige Konkurrenz gar keine Bürgschaft giebt, daß nicht das Ungerechte oder Unbillige bei der Abstimmung durchgesetzt werde.

Die Unveräußerlichkeit der Freiheit muß Rousseau völlig zugestanden werden. Aber weder schließt die ächte Freiheit eine unverrückbare Gleichheit der Lage ein (der englische Freigutsbesitzer ist frei, wenn gleich der Lord eine noch günstigere Stellung hat, der sein Auskommen hat ist frei, wenn es gleich Reichere giebt), noch ist ein Schluß von der Unveräußerlichkeit der Freiheit auf souveräne Gewalt des Volkes zulässig. Die

Souveränität hat nie dem Volke zugeſtanden, ſo daß es ſie durch Veräußerung aufgegeben, ſie iſt von Anbeginn beim geordneten Staate, bei der verfaſſungsmäßigen Autorität, und die Souveränität gehört nicht, wie die Freiheit, zu der „Beſchaffenheit als Menſch", gehört nicht zu den Rechten und Pflichten der Menſchheit*).

Uebrigens wenn Rouſſeau die unwiderrufliche Uebertragung der Gewalt auf den König von Seite der Volksmaſſe als eine Inkonſequenz des Grotius bekämpft, ſo begeht er ſelbſt eben dieſe Inkonſequenz, da er eine unwiderrufliche Uebertragung der Gewalt auf die Volksmaſſe von Seite der Einzelnen lehrt. In meiner „unveräußerlichen Freiheit" liegt es, daß ich mich auch der Geſammtheit der Uebrigen nicht unwiderruflich binden kann, und wie Rouſſeau ſelbſt für die erſte Gründung des Staates Einſtimmigkeit fordert, ſo müßte er für jeden künftigen Akt ſie fordern, widrigenfalls Vertragskündigung offen laſſen. Beruht die ethiſche Geſtalt des Gemeinweſens bloß auf dem Willen der einzelnen Menſchen, ſo müſſen ſie dieſelbe auch wenn ſie wollen wieder aufheben können. Die Volksſouveränität führt darum nicht bloß zur Anarchie, ſondern ſie iſt die Anarchie.

In Rouſſeau's Darſtellung erſcheint nun das Syſtem der Revolution im ſtrengſten wiſſenſchaftlichen Gange der Deduktion. Im Leben löſte es ſich auf in eine Reihe einzelner Poſtulate, die aber nichtsdeſtoweniger in innerem unauflöslichen Zuſammenhang ſtehen. Es ſind das bekanntlich die folgenden:

Die Volksſouveränität — daß die Geſammtmaſſe des Volks bez. die Mehrheit fortwährend als oberſte Autorität und Gewalt gelte, alle Obrigkeiten dieſelbe nur im Auftrag deſſelben beſitzen und deßhalb nach dem Willen des Volks

*) Die nähere Beleuchtung der einzelnen Behauptungen Rouſſeau's ſ. in dieſes Werks II. Bande bei den betreffenden Materien.

derselben wieder entkleidet, zur Rechenschaft gezogen und bestraft werden können.

Die Demokratie — daß die Gesammtmasse (alle Einzelnen) eben so die oberste Gewalt (Gesetzgebung) auch wirklich (aktuell) und unmittelbar ausübe. (1793.)

Die Freiheit — daß der Staatsbürger in seiner Freiheit nicht beschränkt sey außer so weit es für die gleiche Freiheit der Uebrigen nöthig, also nicht zum Zwecke öffentlichen Wohlstandes, öffentlicher Sitte, öffentlichen Glaubens, daß daher keine Schranke der Gutszertrümmerung, der Ansässigmachung, des Gewerbbetriebs, der Sektenstiftung, folgerichtig auch des sittlichen Aergernisses bestehe (Erklärung der Menschenrechte). Dieses Postulat ist nicht sowohl durch Rousseau vertreten, sondern vielmehr durch Locke, durch die Nordamerikaner, durch Turgot und Andere.

Die Gleichheit — daß auch in allen öffentlichen Verhältnissen jede Verschiedenheit des Rechts je nach sächlichen Lagen (z. B. Grundbesitz), nach Standes- und Berufsstellung, nach korporativer Zusammengehörigkeit aufhöre (Erklärung der Menschenrechte).

Die Vernunftmäßigkeit — daß die vernünftige, d. i. die von der jeweiligen Mehrheit als vernünftig erkannte Einrichtung sofort und unbedingt hergestellt werde, ohne Rücksicht auf geschichtliche Zustände und überlieferte Denkweise, ohne Rücksicht auf erworbene Rechte, letztere nicht bloß weichen müssen, sondern dem vernunftmäßigen Zustande gegenüber überhaupt gar nicht als Rechte gelten können.

Die Abschaffung der Staatsreligion — daß der Staat gleichgültig sey gegen das religiöse Bekenntniß, jeden Kultus gestatte, keinen als öffentlichen sanktionire, die Lebensverhältnisse (z. B. Ehe) ohne Rücksicht auf geoffenbartes Gebot gestalte, den Bürgern ohne Unterschied des religiösen Bekenntnisses

das gleiche volle politiſche Recht gewähre. Nur in dieſer Hinſicht hat Rouſſeau ſelbſt eine abweichende Lehre. Vermöge ſeines tiefern Blicks erkennend, daß der Staat ohne religiöſen Impuls der Geſinnung nicht beſtehen kann, aber von gleicher Abneigung gegen das Chriſtenthum wie die ganze Richtung, kommt er auf das Reſultat: es müſſe eine Religion von Staatswegen erfunden und eingeführt werden, die aber auch nur den Staat zum Zweck hat. Ihr geſammter Inhalt iſt: daß es ein höchſtes Weſen giebt, und die bürgerlichen Geſetze unter ſeinem Schutz ſtehen. Dieſe Religion muß jeder annehmen bei Todesſtrafe oder Verbannung, und eine andere darf im Staate nicht beſtehen *).

Das ſind die Poſtulate, welche die Revolution zu verwirklichen unternahm, es ſind diejenigen, in welchen bis auf dieſe Stunde der Liberalismus ſich bewegt, wenn er gleich der beſtehenden Macht des Königthums gegenüber das Aeußerſte der Volksſouveränität und Demokratie nicht herauskehrt und die folgerichtige Durchführung der individuellen Freiheit vielfach aufgiebt gegenüber der Macht der natürlichen Lebensbedingungen, beſonders wo die materiellen Intereſſen es erheiſchen.

Was vom Naturrecht geſagt iſt, muß natürlich eben ſo gelten von dieſem Syſtem, das nur die praktiſche Vollziehung des Naturrechts iſt. Auch dieſes hat ſein Weſen in der Losreißung menſchlicher Freiheit von der höhern Macht und Autorität über ihr, in der Auflöſung des organiſch gegliederten Staats zu einer unterſchiedloſen Maſſe, in der Nichtbeachtung der beſtimmten verſchiedenen Lebensverhältniſſe und ihrer innewohnenden Beſtimmung. Auch hier auf dem praktiſchen Gebiete verfehlt dieſe Richtung ihr eignes Ziel. Sie macht die individuelle Freiheit zum ausſchließ-

*) S. das letzte Kapitel von Rouſſeau's Contrat social.

lichen Princip; aber individuelle Freiheit iſt da nicht erreicht, wo die einmal eingeräumte Sphäre, das erworbene Recht, nicht geſchützt iſt, und wo ein Kollektivweſen, das ſouveräne Volk oder die, ſo in ſeinem Namen handeln, die Anforderungen der Freiheit, wahre oder vermeintliche, mit unbegränzter Gewalt handhabt. Wie das Naturrecht zwiſchen zwei Fundamenten, der individuellen Freiheit und dem logiſchen Geſetze ſchaukelt, ohne auf einem feſte Stellung faſſen zu können, eben ſo der Liberalismus als das lebendigere Syſtem zwiſchen den beiden Fundamenten: individueller Freiheit und Gemeinwillen. Er fußt einmal auf der Ungeſtörtheit des Individuums wie Turgot, Bayle und viele Führer von 1789, und kommt dann zur Ohnmacht ja Auflöſung des Gemeinweſens, er fußt das anderemal auf der Macht des einheitlichen Volks, auf der Verbrüderung (fraternité), wie Rouſſeau, Robespierre und die heutigen Socialiſten, und zernichtet dann die individuelle Freiheit. Die Gliederung der Lebensverhältniſſe nach einer höhern Ordnung, der ſchöne vollendete Bau der ſittlichen Welt entgeht ihm überall, und damit auch das innere Maaß für die Freiheit des Einzelnen, für die Staatsgewalt, für alle die verſchiedenen Elemente des menſchlichen Zuſtandes. — Aber auch jener Fortſchritt des öffentlichen Zuſtandes, den wir oben als Folge des Naturrechts prieſen, iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, durch dieſe praktiſche Geltendmachung ſeiner Principien und zwar vorzugsweiſe durch ſie errungen worden. Ja das iſt noch die beſondere Frucht des Liberalismus, daß er nicht bloß bei Recht und Freiheit des Individuums ſeine Wirkung beſchließt, wie das Naturrecht, ſondern ſie auch auf das Volk als Geſammtheit ausdehnt. Der Gedanke der Unverletzbarkeit der Völkerindividualitäten iſt ein rühmliches (wenn auch vielleicht unkonſequentes) Produkt des Liberalismus, das die naturrechtliche Deduktion nicht erreicht haben würde. Deßgleichen

die Anforderung der aktuellen Selbstthätigkeit des Volks in Gestaltung seines öffentlichen Zustandes. Das Naturrecht geht nur bis zur persönlichen und bürgerlichen Freiheit; durch welche Regierungsform diese geschützt werde, wenn nur auf sichere Weise, liegt zunächst außerhalb seines Gebietes. Der Liberalismus geht fort bis zur politischen Freiheit, daß die Macht, die Gesetze festzusetzen, selbst ein unveräußerliches Recht der Menschen ist. Hier aber ist das schwere Mißverständniß, daß die wahre Forderung der Freiheit und Selbstthätigkeit des Volks, das Recht seinen öffentlichen Zustand zu wahren und mitzubestimmen, in die falsche Forderung der Volkssouveränität, d. i. des Rechts seinen öffentlichen Zustand primär und ausschließlich zu bestimmen, umgewandelt, und daß das Volk selbst nicht als gegliederte Einheit, sondern als bloße Kollektion der Masse aufgefaßt wird. Wenn sich die Richtung von diesem trüben Beisatz abklärt, dann wird sich dasjenige herausstellen, was man im ächten Sinn als liberal anzuerkennen hat und worin die bleibende Frucht der Gedankenentwickelung besteht*).

Anhang zum dritten Buche.

Materialistische Rechtsphilosophie.

Einen Gegensatz gegen die von Cartesius begonnene und mit Hegel vollendete rationalistische Richtung bildet diejenige, welche man gewöhnlich die empirische zu nennen pflegt und die in England und Frankreich ihre Pflege erhielt. Hierbei wird „empirisch" in einer andern Bedeutung gebraucht, als in

*) Vergl. dieses Werks II. Band bei den betr. Materien.

welcher oben die Rechtsphilosophie des Aristoteles empirisch genannt wurde. Dort nemlich bezieht sich der Ausdruck auf das Objekt, die vorhandene Erfahrungswelt; hier auf das Subjektive des Erkenntnißmittels, die sinnliche Wahrnehmung. Dort sollte deßhalb „empirisch" den Gegensatz gegen das Ideale ausdrücken, d. i. gegen eine erfüllte Anschauung, deren Inhalt aber einer andern, höhern, die wirklichen Bedingungen übersteigenden Welt angehört; hier dagegen ist es der Gegensatz gegen das Rationale, gegen die reinen leeren Gedankenbestimmungen und Gedankengesetze und überhaupt gegen das Denken. Es ist eine Richtung gemeint, welche den Stoff und dessen sinnlichen Eindruck als das Ursprüngliche und insofern Einzige, hingegen die Vernunftform, ja allen Gedanken, alles Geistige bloß als Wirkung desselben betrachtet. Sie wird deßhalb viel richtiger als sensualistische oder, in ihrer äußersten Durchführung, als materialistische Richtung bezeichnet, denn als empirische.

Locke's Lehre vom menschlichen Erkennen*) legte nach der durch Baco gegebenen Vorbereitung den Grund dieser Richtung, noch auf rein theoretischem, kontemplativem Gebiete. Während die rationalistische Lehre alle Erkenntniß aus der Vernunft (den eingebornen Ideen oder logischen Kategorien) ableitet, so umgekehrt behauptet Locke, daß die Vernunft in diesem Sinn (als ursprünglich Eingebornes) gar keinen Beitrag unsers Erkennens liefere, sondern alles Erkennen aus Erfahrung, d. i. durch Einwirkung des äußern stofflichen Objekts auf unsere Sinne entstehe. Daß wir eingeborne Ideen, Vernunftkategorien, Axiome haben, mittelst deren wir denken, läugnet Locke nicht, aber er hält diese selbst nur für ein Erzeugniß der sinn-

*) Locke de intellectu humano.

lichen Eindrücke. Er betrachtet den menſchlichen Geiſt oder Verſtand als tabula rasa, die Qualitäten der äußern Dinge wirken ſinnliche Eindrücke in uns, und dieſe wieder ein Bild in jenem Leeren des Verſtandes (z. B. Ton, Farbe, Widerſtand). Durch Kombination dieſer Eindrücke und durch Abſtraktion aus ihnen bildet der Verſtand die Verhältnißbegriffe, z. B. aus der ſinnlichen Wahrnehmung ſucceſſiver Eindrücke bildet der Verſtand den Begriff der Zeit, aus der ſinnlichen Wahrnehmung, daß ein Eindruck durch den andern zu exiſtiren beginnt, bildet er den Begriff von Urſache und Wirkung Während alſo die Rationaliſten die Vernunft abgeſehen von aller Thätigkeit ihrem Inhalte nach als Quelle aller Erkenntniß betrachten, ſo betrachtet Locke umgekehrt ſie als völlig inhaltlos, und nur ihre Thätigkeit (Abſtraktion, Kombination) ſoll aus den ſinnlichen Eindrücken die Erkenntniſſe, ja ſelbſt die reinen Verhältnißbegriffe bilden. So entſteht alle Erkenntniß durch Senſation, und die Reflexion (dieſe Verſtandesthätigkeit) wird ſelbſt bloß als eine innere Wahrnehmung, alſo im Grunde ſelbſt wieder als Senſation gefaßt, weßhalb Kant bezeichnend ſagt: „Leibnitz intellektuirt die Erſcheinungen, ſo wie Locke die Verſtandesbegriffe ſenſificirt.“ Es iſt dieſe Funktion des Verſtandes eigentlich auch nur eine paſſive, das Denken ein materielles Ding, das durch materiellen Anſtoß in Bewegung geſetzt wird. Die höchſte Gewißheit iſt denn auch für Locke folgerichtig die Gewißheit des ſinnlichen Eindrucks und damit des Daſeyns äußerer Dinge, während umgekehrt für die Rationaliſten dieſes völlig in Zweifel geſtellt und nur die logiſche Form als das abſolut Gewiſſe betrachtet wird. Die Durchführung dieſes Gedankens, der Aufbau aller oberſten Begriffe gemäß demſelben iſt meiſterhaft, Locke überſieht dabei nur, daß ſinnliche Eindrücke, wie er ſie ſchildert, gar nicht möglich ſind ohne ſchon im Voraus vorhan-

dene Vernunftbegriffe; ſo z. B. um das Succeſſive der Eindrücke wahrzunehmen, muß man ſchon die Anſchauung der Zeit mitbringen; um wahrzunehmen, daß ein Eindruck „durch“ den andern beginnt, muß man ſchon die Idee der Kauſalität mitbringen, weßhalb denn auch Hume von dieſem Standpunkte aus mit Recht dazu fortſchreitet, den Kauſalzuſammenhang zu bezweifeln, indem Erfahrung des Nacheinander ſchlechterdings niemals auch ein Durcheinander beweiſe. Ja dieſe Thätigkeit des Verſtandes, die er ohne Verſtandesinhalt an dem ſinnlichen Material vor ſich gehen läßt, die Abſtraktion und Kombination, Reflexion, muß ja doch ein Geſetz haben, und das wäre wieder eine eingeborne Idee, eine vom ſinnlichen Eindruck unabhängige Kategorie.

Auf dem praktiſchen Gebiete nun führt dieſer Standpunkt nothwendig dahin, die Befriedigung und zuletzt die ſinnliche Befriedigung als das letzte Ziel anzunehmen. Wenn der ſinnliche Eindruck die Quelle und die oberſte Wahrheit des Erkennens iſt, ſo muß er auch nothwendig die Quelle und oberſte Regel des Handelns ſeyn. Locke ſelbſt läugnet daher, daß es eingeborne, alſo an ſich nothwendige praktiſche Ideen gebe, die Tugend ſey anzupreiſen nicht weil ſie uns eingeboren, ſondern weil ſie nützlich iſt, und dem entſprechend iſt es der Zug der engliſchen Moralphiloſophen in ihrer großen Mehrzahl und der franzöſiſchen, welche dieſer Richtung folgen: daß Befriedigung, Wohlbefinden, Glückſeligkeit als ethiſches Princip angenommen, und ein ſelbſtſtändiger Werth, eine ſelbſtſtändige Nothwendigkeit des Guten aufgegeben wird. Mehrere derſelben, beſonders am Anfang der Theorie, von perſönlich edler Denkart, mildern das Reſultat des Princips, ſo daß es nicht deutlich zum Bewußtſeyn kommt, dadurch daß ſie eben eine Befriedigung durch das Gute, durch Wohlthätigkeit u. ſ. w. lehren. Das tritt aber im ſpätern

Verlauf je mehr und mehr zurück, und wird die sinnliche Befriedigung zum Mittelpunkt der Ethik. Eben so stuft sich das mannigfach ab, wie weit die eigne Befriedigung (Egoismus) als Grund (damit nicht nothwendig auch als Zweck und Inhalt) angenommen wird, wie weit von vorn herein die gemeinsame Befriedigung *). Die letzte folgerichtige Durchbildung des sensualistischen Princips zu einer gesammten Weltanschauung ist endlich das „System der Natur" von Mirabaud. Nach ihm giebt es keinen Geist, das Universum oder die Natur ist nur Materie, die nach ihren nothwendigen Gesetzen wirkt. Das ist in der That die unerläßliche Voraussetzung, wenn Locke's Erkenntnißtheorie, daß das Erkennen nur Wirkung sinnlicher Eindrücke ist, richtig seyn soll. Es giebt also keinen Gott, die Vorstellung desselben ist eine Erfindung der Furcht oder der Unwissenheit. Der Mensch ist ein durchaus materielles Wesen, das Denken eine Wirkung der materiellen Bewegung der Gehirnnerven, jeder Gedanke entsteht nur durch die sinnlichen Eindrücke der materiellen Objekte. Mit dem Ende des irdischen Leibes ist das menschliche Leben für immer zu Ende, es giebt kein Fortleben als allein im Ruhme, in der Erinnerung der Nachwelt. Es giebt keine Freiheit des Handelns, jede That ist eine nothwendige Wirkung der Anziehung und Abstoßung. Gut oder Bös ist etwas, je nachdem es zum Glück, das heißt zur kontinuirlichen sinnlichen Lust führt. Das Böseste ist deßhalb die Religion, die, durch Strafen

*) Die Aufeinanderfolge der sensualistischen Moralsysteme und ihre verschiedenen Fraktionen, deren Darlegung hier nicht die Aufgabe ist, giebt sehr gut Erdmann in seiner Geschichte der neuern Philosophie. Es liegt übrigens diesen eudämonistischen Moralsystemen die Wahrheit zum Grunde, daß nach der ewigen Ordnung die Befriedigung der Persönlichkeit nicht minder ein selbstständiges absolutes Ziel ist als die Erfüllung des höhern (göttlichen) Gebotes. Der Irrthum ist nur, daß hier diese zum bloßen Mittel für jene gemacht, und daß meist die Befriedigung in das Wohlbefinden des Menschen nach seiner empirisch-sinnlichen Existenz gesetzt wird.

schreckend, den Genuß stört, durch eine vorgehaltene Zukunft um die Gegenwart bringt. Die Parallele dieser vollendeten materialistischen Anschauung zur vollendeten rationalistischen, sohin logisch-pantheistischen Anschauung im Resultat ist unverkennbar. Statt Gott, eine nothwendige gesetzmäßige ihrer selbst unbewußte Bewegung, möge man sie Materie, Substanz, logisches Gesetz, Idee nennen, keine Freiheit des Menschen, keine Unsterblichkeit. Selbst die Verwerfung der Religion als eines Unsittlichen hat ihre Parallele im pantheistischen System, da Hegel die christliche Bescheidung des Wissens für die höchste Stufe des Unsittlichen erklärt*). Durch die Beschränkung des menschlichen Genusses greift das Christenthum eben so sehr in das Herz des materialistischen Pantheismus, wie durch die Beschränkung des menschlichen Denkstolzes in das Herz des rationalistischen Pantheismus. Der Inhalt der Moral jedoch, wie sich von selbst versteht, ist zwischen Rationalismus und Materialismus von Grund aus entgegengesetzt**).

Was die Rechtsphilosophie anlangt, so hat Locke selbst keineswegs eine eigenthümliche, seinem empirischen Standpunkt entsprechende Rechtsphilosophie geschaffen, sondern im Ganzen das Naturrecht, dieses Erzeugniß der rationalistischen Richtung, das die damalige Zeitbildung erfüllte, angenommen und es nur im Einzelnen seinem empirischen Standpunkte gemäß modificirt***). Er macht wie die andern Naturrechtslehrer den einzelnen Menschen in seiner Sonderung zum Princip der Rechtsordnung, lehrt die ursprüngliche völlige Freiheit und Gleichheit

*) Encyklop. §. 386 (neueste Ausgabe III. 36) und Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie.

**) Von dem positiven Mittelpunkt der Wahrheit über den beiden Richtungen ist gehandelt in diesem Werke II. Band I. Buch §. 22 und 29 und 37.

***) S. Locke's oben angeführte „treatises of government."

des Naturstandes und die Gründung des Staats durch Vertrag, und beschränkt den Zweck des Staats auf den Schutz der Einzelberechtigung. Aber er faßt hiebei den Menschen nicht rationalistisch von Seite des reinen Willens, der abstrakten Freiheit, wie jene; sondern sensualistisch von Seite seiner ganzen sinnlichen Existenz. Demgemäß lehrt er für den Naturstand, also vor der vertragsmäßigen Errichtung des Staates, ein Naturgesetz, das von vorn herein eben die ganze empirische Einzelexistenz des Menschen („Leben, Freiheit, Gesundheit, Besitzthum") enthält, nicht bloß einen allgemeinen Satz, aus dem erst durch Folgerung das eine und das andere gewonnen wird. Er lehrt insbesondere für den Naturstand die unmittelbare Geltung des Eigenthums. Während alle frühern Naturrechtslehrer das Eigenthum aus vertragsmäßiger Einführung ableiten, und auch Kant, der davon abgeht, es doch immer aus der wechselseitigen Anerkennung des Willens ableitet, deßhalb auch seinen Erwerb in der Willensäußerung (der Occupation) findet; so deducirt Locke das Eigenthum aus dem empirischen Bedürfniß, weil ohne dasselbe bei Gemeinbesitz die Menschen der Sachen nicht gebrauchen könnten (the use of men). Er setzt demgemäß den Erwerb des Eigenthums in die Arbeit, als durch welche die Sachen eben dem Bedürfniß eines Menschen dienend gemacht werden, nicht in die Occupation, durch welche bloß der Wille sich ausdrückt, und erkennt ursprünglich auch eine Gränze des Eigenthumerwerbs an der Möglichkeit der Bearbeitung und der Verwendung für das eigne Bedürfniß. Unbegränzter Eigenthumserwerb habe nur da Sinn und Zweck, wo Handel und Wandel und das Tauschmittel des Geldes besteht, und dieß alles werde allerdings erst durch Vertrag begründet*).

*) Beide Beziehungen (Kant's und Locke's) zusammen geben die Wahrheit. S. dieses Werkes zweiten Band Buch III. §. 22 u. 29.

Endlich lehrt Locke bereits für den Naturstand und daher jedem Einzelnen zuständig ein Strafrecht gegen den, welcher das Naturgesetz übertritt. Auch dieses gilt unmittelbar kraft jener vollen empirischen Existenz des Menschen und zu ihrem Schutze und bedarf nicht erst vertragsmäßiger Einführung, das ist der Einwilligung des zu Bestrafenden. Ja die Errichtung des Staates ist ihm selbst nichts Andres als daß jeder auf die Ausübung dieses ursprünglich ihm zukommenden Strafrechtes verzichtet und dieselbe von der Gemeinschaft ausüben läßt. Deßhalb theilt sich auch, wie er ausführt, die Staatsgewalt grundsätzlich in die beiden Funktionen, die gesetzgebende und die vollziehende; jene nemlich bestimmt die Gesetze, deren Verletzung Strafe nach sich ziehen soll, diese fügt die Strafe zu. Solcher Strafschutz aber für die Einzelberechtigung, welche die Sämmtlichen nun statt des Einzelnen selbst üben, und nichts Andres, ist das Wesen und die Bedeutung des Staates. Während die übrigen (rationalistischen) Naturrechtslehrer erfüllt sind von dem Idealen, daß der menschliche Wille (abgesehen von jedem Inhalt und Gegenstand) allein Ursache der menschlichen Zustände sey, so Locke von dem Realen, daß der Mensch in seiner sinnlichen Existenz geschützt und unabhängig sey, und insbesondere daß das, was empirisch die Grundlage derselben bildet, das Besitzthum, geschützt sey. Deßhalb ist das Hauptmittel bei jenen der Vertrag, als in welchem sich der reine inhaltlose Wille bewährt, bei Locke dagegen das unmittelbar dem Menschen zukommende Eigenthum, das unmittelbar dem Menschen zukommende Recht, durch Strafe und Vorbeugung das Seine zu schützen. Charakteristisch für den empirischen Standpunkt Locke's ist auch noch das, daß er für die Dauer des ehelichen Bandes, im Gegensatze wechselnder Geschlechtsvermischung, „zwar nicht als den einzigen, aber doch als den

hauptsächlichen Grund" das Erforderniß des Zusammenbleibens der Aeltern für die Erziehung der Kinder angiebt. Auch kommt er nicht, wie die andern Naturrechtslehrer, in Verlegenheit, die väterliche Gewalt zu begründen. Gerade die empirische Existenz der Kinder erheischt diese Gewalt, während der Gedanke des Willens der Kinder, den die andern zu ihrem Princip haben, sie ausschließt. Diesem Standpunkt gemäß bleibt auch Locke für immer und grundsätzlich von Rousseau unterschieden, obwohl er in der Lehre von der Volkssouveränität gegenüber der königlichen Gewalt die nächste Vorstufe zu ihm ist. Locke steht nemlich immer fest auf der Unabhängigkeit der Einzelexistenz in ihrem bestimmten, sinnlich gegebenen Umkreise, dieser muß das Gemeinwesen dienen; während Rousseau sie im allgemeinen Willen als ununterschiedener Einheit untergehen läßt. Der bloße abstrakte (wenn auch nur selbstsüchtige) Wille der Einzelnen kann zusammenfließen zu solchem gleich inhaltlosen allgemeinen Willen, dagegen die sinnliche Existenz der Einzelnen bleibt immer geschieden. Bei Locke ist es deßhalb nicht der gemeinsame Wille, auf welchen der Nachdruck gelegt wird, sondern das gemeinsame Gesetz, die Regel (standing rule), nach welcher die Einzelrechte geschützt sind, und der unparteiische „Richter auf Erden", der bei Streit über die Anwendung entscheidet. Dieses bildet ihm den Gegensatz gegen den Naturstand, nach welchem jeder Einzelne die Regel sich selbst giebt, und gegen den Absolutismus des Königs, nach welchem dieser allein die Regel giebt und anwendet. Es ist das ein Zug, der sehr charakteristisch den Engländer unterscheidet von dem Franzosen. Wenn Locke auch zufolge philosophischer Abstraktion nicht die überkommenen Gesetze und die erworbenen Rechte vertritt, wie Burke, so vertritt er doch immerhin bestimmte unverbrüchliche Gesetze und die Sicherung

einer bestimmten rechtlichen Existenz, nicht den imaginären Antheil an einem souveränen gesetzlosen Kollektivwillen.

Insoweit äußert sich der Einfluß des sensualistischen Standpunktes auf die Rechtsphilosophie bei Locke. Eine folgerichtige und radikale Durchführung desselben, und deßhalb auch nach seiner äußersten Gestalt als Materialismus, geben einmal das System Benthams, das mehr isolirt als individuelle Konception dasteht (besonders bemerkenswerth durch seine Verwerfung der Menschenrechte und der übrigen rein formalen Lehren des rationalistischen Systems, denen er das materielle Wohl, den Nutzen gegenüberstellt), sodann aber die neueren französischen Socialtheorien in allen ihren Fraktionen: Kommunismus, St. Simonismus, Socialismus. — Der innerste Brennpunkt dieser Theorien ist nemlich kein anderer, als daß der Genuß der höchste und letzte Zweck des menschlichen Lebens ist, und deßhalb auch das menschliche Gemeinwesen keine andere Aufgabe und Richtschnur hat, als jedem den gleichen und den höchstmöglichen Genuß zu verschaffen. Durch die rationalistische Rechtsphilosophie war das vollbracht, daß die Menschen nicht unter einer ethischen Gottgebotenen Ordnung und daher alle mit gleichen, mit unveräußerlich gleichen Ansprüchen sich gegenüberstehen. Sie faßte aber als Inhalt dieser Ansprüche nur die abstrakte Freiheit, sey es die freie Bewegung in der individuellen Sphäre wie das Naturrecht, sey es die gleiche Theilnahme an der Gemeinbeherrschung wie der Rousseau'sche Liberalismus. Da war denn schon mit voller Wahrheit zu entgegnen, daß es wenig mit dieser abstrakten Freiheit und abstrakten Gleichheit gethan sey, wenn durch die Ungleichheit des Besitzes die wirkliche Lage der Menschen verschieden, für den einen Ueberfluß, Glück, Freiheit, für den andern Mangel, Noth, Abhängigkeit ist. Es war eine richtige Entgegnung, daß wenn

wegen der gleichen Natur des Menschen keiner an Macht und Einfluß etwas vor dem andern voraus haben dürfe, eben so sehr auch an Lebensgenuß, an Besitz und Bildung kein Vorzug bestehen dürfe. Ich habe in der ersten Auflage dieses Buches (1829) dem Naturrecht dieselbe Entgegnung gemacht, als wir in Deutschland noch nichts von den Socialtheorien wußten *). Wird nun vollends mit deutlichem Bewußtseyn die sinnliche Befriedigung als das letzte Ziel der Dinge betrachtet, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit eine Lehre von dem menschlichen Gemeinwesen, nach welcher dasselbe keine andere Aufgabe hat, als durch Arbeit Genußmittel zu verschaffen und sie so zu vertheilen, daß der Genuß der gleiche ist. Die Genuß verschaffende Arbeit ist die höchste Beschäftigung des Menschen, der Handarbeiter der oberste Stand. Das Genießen ist die Erfüllung der Bestimmung unseres Daseyns, und nur das bleibt noch als Sittlichkeit, vielmehr als Schein der Sittlichkeit, daß des eignen Genusses unbeschadet der Genuß Sämmtlicher angestrebt werden soll. Die Begeisterung für den gleichheitlichen Genuß ist das einzige Erwärmende in dieser materialistischen Lehre, wie die Begeisterung für die gleichheitliche Theilnahme an der obersten Gewalt das Erwärmende an der rationalistischen Revolutionslehre ist. Dagegen alles, was Erfüllung eines höhern Gebotes über den Menschen ist, die Heiligkeit der Ehe, die Handhabung der Gerechtigkeit, die Sammlung und Erhebung des menschlichen Gemüths für ein Reich über dem irdischen Genusse, und die Erhaltung der Anstalten der Religion und der Bildung die darauf hinführen, die Befestigung eines Ansehens und einer Gewalt, die eben als Organ dieser höhern Ordnung die Ehrfurcht für sich haben soll, des Königthums

*) S. dieses Bandes erste Aufl. S. 197.

oder anderer Obrigkeit, alles das hat keine Stätte in dieser Organisation des Genusses.

Was für den rationalistischen Standpunkt das nackte, seiner Bestimmung im sittlichen Weltganzen entkleidete Recht ist, das ist für den materialistischen Standpunkt der Genuß.

Der Socialismus Fouriers und der Distributismus St. Simons sind nicht ganz folgerichtig, indem sie dem Schicksal, d. i. der größern Arbeitsbegabung eines Menschen vor dem andern, oder auch der Gerechtigkeit, daß die größere Anstrengung mit mehr Genuß belohnt werden solle, noch ein Feld der Ungleichmachung übrig lassen, was sich mit dem obersten Axiom, dem gleichen Genußanspruch der menschlichen Natur, nicht vereinbart. Dasselbe gilt von Proudhon's Lehre, unter Beibehaltung des gesonderten Eigenthums und Erwerbs den Lohn nicht zwar dem Werthe des Erzeugnisses sohin der Arbeitsbegabung, aber doch nach der aufgewendeten Arbeitszeit zuzuwenden. Die folgerichtige Durchführung des Standpunktes giebt der Kommunismus. In der That die Feindschaft gegen das Eigenthum mußte das Endergebniß der materialistischen Richtung seyn, die mit Locke dem Keime nach begann. Denn Eigenthum ist ja eben ein Gedanke, ein Rationales, nicht Sensualistisches. Entkleidet man das Vermögensverhältniß der rationalen Beimischung, so bleibt eben nichts übrig als der Genuß. Im Kommunismus ist folgerichtig der ganze Gedanke des Rechts grundsätzlich aufgegeben. Nicht einmal mehr die Klugheitsgerechtigkeit der Socialtheorie, daß der geschicktere und fleißigere Arbeiter mehr haben solle, bleibt übrig.

So sind es denn die vier Losungsworte: Nieder mit dem Christenthum, dem Königthum, der Ehe, dem Eigenthum, mit welchen die materialistische Weltanschauung sich auf dem praktischen Gebiete in unseren Tagen folgerichtig vollendet

hat. Die Socialtheorien und insbesondere der Kommunismus haben eben mit der materialistischen Philosophie (Locke, Helvetius u. s. w.) Ernst gemacht, wie die Sidney-Rousseau'sche Revolutionstheorie mit der rationalistischen Philosophie (Cartesius, Grotius u. s. w.) Ernst machte.

Hiermit ist jedoch diese Richtung nur von Seite ihrer Zerstörung — und das ist unläugbar die ohne allen Vergleich vorherrschende Seite — bezeichnet. Sie zerstört das Reich Gottes, die sittliche Lebensordnung. Aber sie hat dennoch auch einen Kern der Pflanzung, ähnlich wie das System der Revolution. Die Freiheit, die gleichheitliche Freiheit der Menschen ist auch ein Theil der sittlichen Ordnung, wenn auch nicht der alleinige, und es war eine Aufforderung sie geltend zu machen, gegenüber der Ueberhebung einer einzelnen Klasse und der Niederdrückung, ja zum Theil entwürdigenden Niederdrückung des zahlreichern Bestandtheils des Volks. Eben so ist die materielle Befriedigung und die Zutheilung der nothwendigen Befriedigung für jeden Menschen gleichfalls ein Theil der sittlichen Ordnung, und es ist eine Anforderung sie geltend zu machen, namentlich in Zuständen des übertriebensten Ueberflusses auf der einen und des äußersten Mangels auf der andern Seite, wenn sie auch hier nicht in dem rechten Sinn geltend gemacht wird. Durch den Liberalismus sind die unabhängigen Menschen, die Besitzer, zur Anerkennung ihrer Würde und ihres gebührenden Antheils an Gestaltung des Gemeinwesens gekommen; die Socialtheorie wird wenigstens mit ein Anstoß seyn, daß die Nichtbesitzer zu dem ihnen gebührenden Maaß der Lebensbefriedigung gelangen. Wie es jetzt eine Unmöglichkeit ist, daß der Adel eine Stellung zum Bürgerstand einnehme wie vor der Revolution, so wird es dereinst unmöglich seyn, daß man die Kinder in den Fabriken verkümmern, die Arbeiter durch Ueberbürdung aufreiben lasse,

oder den Arbeitslustigen seinem Schicksale überlasse, ohne jede öffentliche Fürsorge. Darum muß man der rationalistischen Naturrechts- und Revolutionstheorie wie der materialistischen Socialtheorie im Ganzen als verkehrten und verderblichen Lehren entgegentreten, aber man darf die bedeutenden Züge der Wahrheit, oder doch die wahren Motive, die sie in sich schließen, nicht verkennen, man muß suchen einer auf die Wahrheit gegründeten Totalanschauung des menschlichen Gemeinwesens diese Züge anzueignen. Der positive Gewinn, welchen die rationalistische Ethik und Rechtsphilosophie gebracht hat, ist in den frühern Kapiteln überall herausgestellt worden. In Beziehung auf die Socialtheorien habe ich dasselbe in dem zweiten Bande dieses Werks, wo sie überhaupt näher charakterisirt und geprüft sind, versucht. Die Bedeutung und daher auch die Wahrheitszüge der Socialtheorien sind aber nach der Natur der Sache minder ethischer und rechtsphilosophischer als nationalökonomischer Natur. Aus diesem Grunde ist auch auf ihre detaillirtere Darstellung in einer Geschichte der Rechtsphilosophie zu verzichten. Sie bleibt füglich einer eignen Untersuchung und Ausführung vorbehalten *).

*) S. II. Band dieses Werks I. Abtheilung §. 31 folg. u. II. Abth. (der II. Aufl.) §. 25 folg. Eine noch eingehendere Darstellung der Socialtheorien hoffe ich dereinst durch Veröffentlichung meiner Vorlesungen über die Parteien in Staat und Kirche zu geben.

Viertes Buch.

Pragmatische Rechtsphilosophie.

Erster Abschnitt.

Die neuere Politik.

(Machiavelli und Montesquieu.)

Trennung des Naturrechts und der Politik und Grund derselben. — Machiavelli. — Die konstitutionelle Theorie Locke's und Montesquieu's. — Ihr Werth und ihre Einseitigkeit. — Betrachtungen über den mechanischen Schutz der Volksfreiheit sowohl als der Regierung. — Montesquieu's wissenschaftliche Größe im Allgemeinen.

Es ist eine Eigenthümlichkeit der neuern Zeit, daß ihre Staatslehre (das Naturrecht) und ihre Staaskunst (die vorzugsweise sogenannte Politik) zwei völlig geschiedene Wissenschaften sind. Diese Trennung ist das Werk des Geistes, welcher in dieser Periode die Wissenschaft beherrscht. Das Ethos wird in der Vernunft gesucht, diese hat aber keine Macht über die Begebenheiten und den natürlichen Erfolg; was die äußerlichen Verhältnisse fordern und abnöthigen, stimmt gar nicht mit ihrer Konsequenz überein, verhält sich feindlich gegen sie, die Rücksicht auf dieselben kann daher nicht Sache der Ethik des Staats seyn. Diejenigen auf der andern Seite, welche aus dem natürlichen Erfolg der Handlungen und Rechtsinstitute Maximen für die wirklichen Einrichtungen und Staatsgeschäfte suchen,

müſſen dadurch aufgeben, was aus jenen abſtrakten Principien folgt, oder ſehen ſich doch gar nicht veranlaßt auf dieſelben zurückzugehen. Eine andere Quelle des Ethos aber bietet ihnen die Zeit nicht, höchſtens iſt das wirkſam, wovon gerade die Perſönlichkeit des Staatsmannes als von einem erhabenen Ziel erfüllt iſt. Die eine Macht, von der zugleich alle reale Wirkung und jedes ideale Ziel ausgeht, iſt aufgegeben. Was die ſittlichen Vorſchriften ertheilt, die Vernunft, hat daher keine Macht über die Begebenheiten, und was die Begebenheiten lenkt, die Natur, iſt gleichgültig gegen die ſittlichen Vorſchriften. Dadurch ſind Naturrecht und Politik ohne alle Berührung, ja völlig heterogene Wiſſenſchaften. Das Naturrecht beſchäftigt ſich bloß mit Ableitung aus allgemeinen Grundſätzen, der Vernunftmäßigkeit ohne Rückſicht auf einen Erfolg im Leben, auf Zweckmäßigkeit, die Politik bloß mit der Zweckmäßigkeit ohne Unterſuchung der Vernunftmäßigkeit der Zwecke. Die Reſultate des Naturrechts oder des Liberalismus, der ja nur ſeine praktiſche Durchbildung iſt, haben deßhalb den Charakter ſtarrer unbiegſamer Konſequenzen, abſoluter Gerechtigkeitsgebote, ſie ſind bloß ſtaatsrechtlicher nicht politiſcher Natur; die Reſultate der Politik dagegen haben den Charakter willkürlicher äußerlicher Mittel und Veranſtaltungen. Eine organiſche Wiſſenſchaft, die von der innern Beſtimmung der Lebensverhältniſſe ausginge, wäre nothwendig die Wiſſenſchaft zugleich der Vernunftmäßigkeit und der Zweckmäßigkeit. An ihre Stelle tritt hier auf der einen Seite eine abſtrakte Rechtsphiloſophie, auf der andern Seite eine mechaniſche Staatskunſt.

Ungeachtet dieſer Trennung aber ſind ſich doch das Naturrecht und die neuere Politik im Innerſten verwandt. Zur Abſtraktion von allem, was da iſt, konnte freilich eine Forſchung nicht gelangen, die gerade darauf ausgeht, zu beobachten, welches

der Erfolg der Gesetze nach der wirklichen vorhandenen Natur der Menschen, ihrer Handlungsweise und Schicksale seyn möchte. Allein das Princip der neuen Weltepoche mußte auch in dieser Richtung analoge Wirkungen wie im Naturrechte hervorbringen. Die nächste ist die, daß die natürlichen Folgen der Institute bloß in Beziehung auf subjektive willkürliche Zwecke untersucht werden. Es ist ein ganz anderer Sinn, mit welchem Aristoteles und mit welchem die neueren Politiker den Gang der menschlichen Begebenheiten beobachten. Jener sucht ihm das Gesetz, das in ihm selbst liegt, abzulernen, den Willen der Natur aus ihm zu finden, um daraus erst das Ziel zu erhalten, welches er sich selbst vorstecken soll. Diese hingegen wählen ihr Ziel nach Willkür und Zufall, es ist wenigstens keine Untersuchung mehr darüber, und sie wollen von der Natur nur lernen, wie sie dieselbe gebrauchen müssen für ihr Vorhaben. Sie wollen nicht sich der Natur unterwerfen wie Aristoteles, sondern umgekehrt die Natur ihrem Willen unterthänig machen. Man kann die Weise des Aristoteles die teleologische, die der neuern Politiker die pragmatische nennen. — — Das Aeußerste in dieser Richtung erreichte Machiavelli. Sein Wahlspruch ist wirklich: „gerecht ist, was zu meinem Zwecke führt." Vor Machiavelli's empörender Gleichgültigkeit gegen das Sittliche bewahren Montesquieu die eigne Ehre und die seiner Nation. Allein das beliebige Wählen in Zweck und Mittel ist das Wesen der Richtung und durchdringt daher auch seine wissenschaftliche Thätigkeit. Was seinen Zweck in sich selbst trägt, erscheint bei ihm vielfach als Mittel für Anderes. Ja selbst die politische Freiheit behandelt er, als einen Zweck, den sich die Staaten setzen können, nicht den sie sich setzen müssen.

Die erste Epoche für die neuere Politik begründet Mac-

chiavelli's Buch „vom Fürſten“ *). Es iſt ein Syſtem wohlberechneter und energiſcher aber vielfach verabſcheuungswürdiger Rathſchläge zur Befeſtigung fürſtlicher Gewalt. Macchiavelli kennt nur ein Verwerfliches: die Schmach, zu wollen und nicht zu vermögen. Man hat deßwegen gezweifelt, ob ſein Buch vom Fürſten im Ernſte gemeint ſey. Es herrſcht aber in ihm kein anderer Charakter als in den Discorſi und der florentiniſchen Geſchichte. Auch in der letztern wird nie der Meuchelmord mißbilligt, ſondern nur der Mangel an Entſchloſſenheit und Geſchick in ſeiner Ausführung. Italien war damals nicht nur an edlern Geſinnungen, ſondern ſelbſt an den gewöhnlichen Tugenden der Rechtlichkeit und Treue völlig leer. Nur dafür war noch Begeiſterung: entweder von Andern nicht beherrſcht zu werden, oder über Andere zu herrſchen. Um dieſe beiden Pole dreht ſich Macchiavelli's Staatsweisheit. Wie in ſeinen Discorſi alle andern Rückſichten verſchwinden gegen die Erhaltung der republikaniſchen Verfaſſung, ſo in dieſem Buche gegen die eine Tendenz: die Befeſtigung fürſtlicher Gewalt. Er nimmt die menſchlichen Dinge nicht wie ſie ſeyn ſollen, ſondern, nach ſeinem eignen Ausdrucke, wie ſie ſind; wir dürfen ſagen: wie ſie in der Entartung, welche ihn umgab, waren. Er empfiehlt dem Fürſten, die Abkömmlinge verwandter Dynaſtien aus dem Wege zu räumen; unterſucht wann es ihm gut ſey ſein Wort zu halten, wann nicht; wie Einer, der durch Verbrechen auf den Thron gelangt iſt, es anzuſtellen habe um ihn zu behaupten, und findet in Cäſar Borgia ſein Ideal des klugen Fürſten. Es iſt ungerecht, wenn Schlegel und Andere den politiſchen Charakter Macchiavelli's aus antiker, namentlich römiſcher Bildung erklären. Die Erſcheinung iſt im Gegentheil ein Ergebniß des neuern

*) Macchiavelli „il principe“ 1515.

Geiſtes, dieſe Willkür der Zwecke und Rückſichtsloſigkeit der Mittel iſt der römiſchen Welt durchaus fremd, ihrer Sinnesart iſt Machiavelli ſo wenig verwandt, daß er ſogar die römiſchen Begebenheiten häufig mißverſteht. Selbſt ſein künſtleriſcher Charakter als Redner und Geſchichtsſchreiber iſt nicht römiſch. Ihm fehlt das Gehaltene, das ſtolze Maaß der römiſchen Dignitas; dafür zeichnet ihn die florentiniſche Glut und Lebendigkeit aus, es reihet ſich That an That, nirgend ein ruhender Stoff, nichts Verſchwimmendes, ſo wie am ſüdlichen Himmel die Gegenſtände ſich ſcharf begränzen und Tag und Nacht ſich folgen ohne Dämmerung. — — Ihre tiefere Begründung, wenn auch nicht ihre Rechtfertigung, hat Machiavelli's Lehre in dem Entwickelungstrieb des öffentlichen Zuſtandes jener Periode, und das verſchaffte ihr auch die große nachhaltige Wirkung. Es war die Zeit, daß die Zerſplitterung der Nation in Adelsherrſchaften zu Ende gehen und ein ſtarkes Königthum als einheitliche Macht des Staates aufgerichtet werden ſollte. Ganz beſonders mußte die Sehnſucht danach in Italien erwachen, das durch die Unabhängigkeit, Bedrückung und Wechſelbefehdung der Großen im äußerſten Verfall war. Dieß nun iſt es, was Machiavelli anſtrebt, wenn gleich nicht durch erlaubte Mittel. Er nimmt dieſelbe Stellung auf dem theoretiſchen Gebiete ein wie Ludwig XI. auf dem praktiſchen. Es wurde damit das erſte Fundament des neuern Staatenbaues gelegt.

Dem politiſchen Syſteme Machiavelli's folgte ein anderes mehr wiſſenſchaftliches, indem es nicht die Zweckmäßigkeit der Regentenhandlungen, ſondern die Zweckmäßigkeit der dauernden bürgerlichen Einrichtungen zum Gegenſtande hat. Seine Begründer ſind Locke und Montesquieu*). Es iſt das die

*) Locke two treatises of government 1680, treat. II. Montesquieu de l'esprit des lois 1748, livre XI, chap. 1—7.

ſogenannte konſtitutionelle Theorie, ein Syſtem zu Gunſten des Volks, wie das Machiavelliſtiſche zu Gunſten des Fürſten. Dennoch ſchließen beide ſehr wohl ineinander in ihrer ſtufenmäßigen hiſtoriſchen Folge, da auch die wirkliche Staatenbildung mit der Koncentrirung aller Gewalt im Fürſten begann und dann zur Betheiligung der Nation an dieſer einheitlichen Gewalt fortſchritt. Machiavelli und Montesquieu zuſammen geben das Bild des neuern Staats, jedoch nach dem allgemeinen Charakter der wiſſenſchaftlichen Auffaſſung in dieſer Periode nur von ſeiner mechaniſchen Seite.

Locke iſt der erſte Erfinder der konſtitutionellen Theorie, d. i. der Lehre von der nothwendigen Theilung der geſetzgebenden und der exekutiven Gewalt. Bei ihm iſt dieſelbe auf der Baſis des Naturrechts und der Volksſouveränitätslehre aufgetragen. Er gelangt nemlich zu ihr durch den Gedanken, daß nur das Volk ſelbſt ſich Geſetze zu geben befugt iſt und der König deßhalb ſeiner Hauptſtellung nach nur Exekutor der Geſetze ſeyn kann. Es beruht bei ihm deßhalb noch die Lehre weniger auf mechaniſcher Berechnung als auf grundſätzlicher Nothwendigkeit, ſie iſt weniger politiſch als rechtsphiloſophiſch, und Locke iſt darum eben ſo ſehr Vorgänger Rouſſeau's als Montesquieu's. Eben deßhalb hat er ſie aber nicht nach jener politiſchen oder mechaniſchen Seite hin zu der Durchbildung und Determination gebracht wie Montesquieu, und wenn Locke auf die Auffaſſung der engliſchen Nation von ihrer Verfaſſung und dadurch auf dieſe ſelbſt einen mächtigen Einfluß geübt hat, ſo hat dafür Montesquieu nachher auf dem Feſtlande die allgemeine wiſſenſchaftliche Anſicht beſtimmt und iſt das Banner geworden für eine Partei des Konſtitutionalismus im Unterſchiede des Liberalismus. Er hat ein Syſtem vollendet, das einen langen Zeitraum hindurch die alleinherrſchende politiſche Lehre

Geistes, diese Willkür der Zwecke und Rücksichtslosigkeit der Mittel ist der römischen Welt durchaus fremd, ihrer Sinnesart ist Machiavelli so wenig verwandt, daß er sogar die römischen Begebenheiten häufig mißversteht. Selbst sein künstlerischer Charakter als Redner und Geschichtsschreiber ist nicht römisch. Ihm fehlt das Gehaltene, das stolze Maaß der römischen Dignitas; dafür zeichnet ihn die florentinische Glut und Lebendigkeit aus, es reihet sich That an That, nirgend ein ruhender Stoff, nichts Verschwimmendes, so wie am südlichen Himmel die Gegenstände sich scharf begränzen und Tag und Nacht sich folgen ohne Dämmerung. — — Ihre tiefere Begründung, wenn auch nicht ihre Rechtfertigung, hat Machiavelli's Lehre in dem Entwickelungstrieb des öffentlichen Zustandes jener Periode, und das verschaffte ihr auch die große nachhaltige Wirkung. Es war die Zeit, daß die Zersplitterung der Nation in Adelsherrschaften zu Ende gehen und ein starkes Königthum als einheitliche Macht des Staates aufgerichtet werden sollte. Ganz besonders mußte die Sehnsucht danach in Italien erwachen, das durch die Unabhängigkeit, Bedrückung und Wechselbefehdung der Großen im äußersten Verfall war. Dieß nun ist es, was Machiavelli anstrebt, wenn gleich nicht durch erlaubte Mittel. Er nimmt dieselbe Stellung auf dem theoretischen Gebiete ein wie Ludwig XI. auf dem praktischen. Es wurde damit das erste Fundament des neuern Staatenbaues gelegt.

Dem politischen Systeme Machiavelli's folgte ein anderes mehr wissenschaftliches, indem es nicht die Zweckmäßigkeit der Regentenhandlungen, sondern die Zweckmäßigkeit der dauernden bürgerlichen Einrichtungen zum Gegenstande hat. Seine Begründer sind Locke und Montesquieu*). Es ist das die

*) Locke two treatises of government 1680, treat. II. Montesquieu de l'esprit des lois 1748, livre XI, chap. 1—7.

ſogenannte konſtitutionelle Theorie, ein Syſtem zu Gunſten des Volks, wie das Machiavelliſtiſche zu Gunſten des Fürſten. Dennoch ſchließen beide ſehr wohl ineinander in ihrer ſtufenmäßigen hiſtoriſchen Folge, da auch die wirkliche Staatenbildung mit der Koncentrirung aller Gewalt im Fürſten begann und dann zur Betheiligung der Nation an dieſer einheitlichen Gewalt fortſchritt. Machiavelli und Montesquieu zuſammen geben das Bild des neuern Staats, jedoch nach dem allgemeinen Charakter der wiſſenſchaftlichen Auffaſſung in dieſer Periode nur von ſeiner mechaniſchen Seite.

Locke iſt der erſte Erfinder der konſtitutionellen Theorie, d. i. der Lehre von der nothwendigen Theilung der geſetzgebenden und der exekutiven Gewalt. Bei ihm iſt dieſelbe auf der Baſis des Naturrechts und der Volksſouveränitätslehre aufgetragen. Er gelangt nemlich zu ihr durch den Gedanken, daß nur das Volk ſelbſt ſich Geſetze zu geben befugt iſt und der König deßhalb ſeiner Hauptſtellung nach nur Exekutor der Geſetze ſeyn kann. Es beruht bei ihm deßhalb noch die Lehre weniger auf mechaniſcher Berechnung als auf grundſätzlicher Nothwendigkeit, ſie iſt weniger politiſch als rechtsphiloſophiſch, und Locke iſt darum eben ſo ſehr Vorgänger Rouſſeau's als Montesquieu's. Eben deßhalb hat er ſie aber nicht nach jener politiſchen oder mechaniſchen Seite hin zu der Durchbildung und Determination gebracht wie Montesquieu, und wenn Locke auf die Auffaſſung der engliſchen Nation von ihrer Verfaſſung und dadurch auf dieſe ſelbſt einen mächtigen Einfluß geübt hat, ſo hat dafür Montesquieu nachher auf dem Feſtlande die allgemeine wiſſenſchaftliche Anſicht beſtimmt und iſt das Banner geworden für eine Partei des Konſtitutionalismus im Unterſchiede des Liberalismus. Er hat ein Syſtem vollendet, das einen langen Zeitraum hindurch die alleinherrſchende politiſche Lehre

geweſen, gleichwie das Naturrecht die alleinherrſchende rechtsphiloſophiſche Lehre. Es iſt dieſes Syſtem darum füglich in ſeiner Geſtalt bei Montesquieu darzulegen.

Staaten haben, lehrt Montesquieu, außer dem allgemeinen Zweck der Selbſterhaltung noch einen beſondern (particulier) Zweck, den ſie ſich ſetzen, ſo die Römer die Eroberung, die Juden die Religion, die Chineſen die öffentliche Ruhe, die Marſeiller den Handel. So kann ſich denn auch ein Staat die politiſche Freiheit als beſondern Zweck ſetzen; dieß that der engliſche, und die Grundſätze ſeiner Verfaſſung ſind die allgemein nothwendigen für politiſche Freiheit. Die politiſche Freiheit iſt nach Montesquieu die Unabhängigkeit und Sicherheit des Einzelnen, in der Sphäre, welche die Geſetze ihm einräumen, nicht geſtört zu werden. Sie kann daher nur durch eine Einrichtung erreicht werden, welche den Mißbrauch der Staatsgewalt unmöglich macht. Dazu muß die Gewalt nach ihren verſchiedenen Zweigen an verſchiedene Subjekte vertheilt ſeyn, ſo daß dieſe ſich gegenſeitig in Schranken halten (il faut, que par la disposition des choses le pouvoir arrête le pouvoir). Unter dieſer wechſelſeitigen Hemmung der Gewalten bleibt dann der Einzelne in ſeiner geſetzlichen Sphäre geſichert. Die Vereinigung der drei Gewalten, der geſetzgebenden, richterlichen und vollziehenden, vernichtet, ihre Trennung begründet die Freiheit. Das erſte Erforderniß iſt die Abſonderung der richterlichen Gewalt, ſie beſteht auch bereits in allen europäiſchen Staaten. Das andere Erforderniß aber iſt die Trennung der legislativen und exekutiven Gewalt, und das iſt das innerſte Princip der engliſchen Verfaſſung, auf welchem dort die politiſche Freiheit beruht. Die legislative Gewalt muß einer Verſammlung von Volksrepräſentanten, die exekutive Gewalt einem Individuum, einem Monarchen zukommen, theils weil nur das Volk berechtigt iſt, ſich Geſetze

zu geben, und dieß unmittelbar ſelbſt zu thun nicht vermag (hier ſpielt auch Montesquieu in die Naturrechtstheorie hinüber), theils weil eine Verſammlung geeigneter iſt zur Berathung, ein Individuum geeigneter zu thätiger Entſchließung und augenblicklicher Handlung (resolution activ, action momentanée). Die legislative Gewalt muß ſelbſt wieder in zwei Körper mit wechſelſeitigem Verhinderungsrecht ſich theilen: den einen bilden die aus allen Klaſſen gewählten Abgeordneten, den andern die oberſte Klaſſe „der durch Geburt, Reichthum, Würden Ausgezeichneten" in erblicher Weiſe, ſowohl um dieſe Bevorzugten gegen die Mehrzahl der Andern zu ſchützen, als um eine neue wechſelſeitige Schranke innerhalb der Gewalt aufzurichten. Die exekutive Gewalt nun (der Fürſt) kann nur dadurch wirkſam eine Schranke bilden gegen die legislative, daß ſie auch einen negativen Antheil an der geſetzgebenden, d. i. ein Veto erhält, außerdem könnte ja die geſetzgebende Verſammlung durch ein Geſetz ſie ſelbſt abſchaffen. Auf der andern Seite kann die geſetzgebende Gewalt nur dadurch wirkſam eine Schranke bilden gegen die exekutive, daß ſie die richtige Vollziehung der Geſetze überwacht und ſichert, nicht zwar durch vorausgehende Verhinderung, das würde alle Vollziehung aufheben, aber durch nachfolgende Verantwortung und Beſtrafung. Allein dieſes würde wieder die exekutive Gewalt in die völlige Abhängigkeit von der legislativen bringen und dadurch unfähig machen, ihr ein Gegengewicht zu ſeyn. Da iſt es denn der Ausweg, und das iſt die Spitze des Syſtems, der Inhaber der vollziehenden Gewalt ſelbſt muß unverantwortlich ſeyn (sa personne doit être sacré); aber ſeine Rathgeber müſſen verantwortlich ſeyn, und er muß nichts vollziehen dürfen ohne Mitunterſchrift, alſo Verbürgung eines Rathgebers. Damit iſt der Mechanismus ſelbſtſtändiger Gegengewichte vollendet. „Hier habt ihr, ſagt Montesquieu, die Grundverfaſſung des Gouver-

nements von dem wir ſprechen. Das Corps legislativ iſt dort gebildet aus zwei Theilen, deren einer den andern hemmt durch ihr gegenſeitiges Verhinderungsrecht. Beide ſind gebunden durch die exekutive Gewalt, die es ſelbſt wieder iſt durch die legislative. Dieſe drei Mächte müßten in eine Ruhe und eine Unthätigkeit gerathen. Aber wie ſie durch die nothwendige Bewegung der Dinge genöthigt ſind zu gehen, ſie werden gezwungen ſeyn zu gehen im Einklang (concert)."

Der Unterſchied von Montesquieu und Locke iſt unverkennbar. Montesquieu lehrt keine abſolute Nothwendigkeit dieſer Verfaſſung und deducirt ihre Grundlage nicht aus ſolcher, dagegen hebt er die mechaniſche Wirkung der Trennung der Gewalten zu einem ſelbſtſtändigen Princip hervor und verarbeitet es zu einem Syſtem. Es werden von ihm alle Regierungsformen, auch der Unterſchied von Monarchie und Despotie, nach demſelben bemeſſen, und er leitet daraus einen ins Detail durchgebildeten Mechanismus der Verfaſſung ab, wie er ſich bei Locke nicht in dem Grade findet. —

Dieſe Lehre hat das große Verdienſt, die mechaniſche Seite der Staatsverfaſſung und namentlich der engliſchen Konſtitution richtig beleuchtet zu haben. Sie zeigt ſowohl die Natur und eigenthümliche Bedingung der verſchiedenen Funktionen der Staatsgewalt, als ſie die Wahrheit herausſtellt, daß die Sonderung dieſer Funktionen und die Konkurrenz verſchiedener Elemente für dieſelbe die Garantie der Freiheit gewährt. Allein es iſt ihr großer Irrthum, daß ſie dieſe mechaniſche Seite für die hauptſächliche, ja einzige hält. Schon den Zweck des Staats faßt Montesquieu damit in nur äußerlicher und negativer Weiſe. Er iſt ihm die bloße Ungeſtörtheit des Einzelnen, nicht ein poſitiv Gutes, eine Herrlichkeit in ſeinen eignen Einrichtungen und in dem Leben, deſſen Form, Träger und Schirmer

er iſt, nicht eine Vollendung des öffentlichen Zuſtandes, und die Staatsgewalt kommt danach bloß von Seite ihres Mißbrauchs in Betracht (lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir), ſie hat keine andere Aufgabe als ihre eigne Neutraliſirung. Vollends aber erkennt er in den Verfaſſungselementen nur den Mechanismus der gegenſeitigen Beſchränkung, nicht ihre eigne lebendige organiſche Bedeutung, die Bedeutung des Königthums, die Bedeutung der Grundariſtokratie, und bleibt eben damit auch bei der Trennung der Gewalten ſtehen, ohne zugleich das Band der Einheit zu finden. Die engliſche Verfaſſung, aus welcher dieſe Theorie abgezogen iſt, beſteht nicht aus ſolchen mechaniſchen Elementen und enthält keine ſolche Theilung der Gewalt. Der König iſt in der engliſchen Verfaſſung nicht ein Individuum, das bloß zu dem Zwecke aus der Menge gegriffen iſt, um die Vollziehung, für die es momentaner Entſchließung bedarf, zu beſorgen und das Parlament zu beſchränken, er iſt das Haupt der dynaſtiſchen Familie, die hiſtoriſch die erhabene Stellung über dem Volke einnimmt, und iſt der perſönliche Träger der Majeſtät der Staatsordnung. Die Pairie iſt nicht ein bloßes Gegengewicht gegen die Volksrepräſentanten, ſie iſt in ihr ſelbſt ein natürliches Volkselement von einer eigenthümlichen politiſchen Bedeutung. Deßgleichen ſind in der englichen Verfaſſung nicht die legislative und exekutive Gewalt an ſich getrennt und nur äußerlich aneinandergeſchmiedet mittelſt des königlichen Veto, ſondern ſie ſind urſprünglich eins in der Souveränität des Königs, und es kommt nur für die eine Funktion die gleiche Theilnahme des Parlaments hinzu. Ja es beſteht in Wahrheit nach engliſcher Verfaſſung auch für die Geſetzgebung kein bloßes Veto des Königs. Das würde ja vorausſetzen, daß das Parlament für ſich allein Geſetze (statutes, nicht bloße bills) gebe, die dann der König, ähnlich wie die römiſchen Volkstribunen, nur

inhibirt. Das wirkliche Verhältniß iſt vielmehr das, daß der König die Geſetze giebt, jedoch nur unter Zuſtimmung, oder, wie die äußere Form ſich feſtgeſetzt hat, nur auf Vorſchlag des Parlaments ſie giebt. Der „Aſſent" iſt eine poſitive Sanktion des Geſetzes, kein bloßes Veto. Daß dort thatſächlich das Parlament die Geſetze beſtimmt, iſt unläugbar; aber thatſächlich beſtimmt es nicht minder die Vollziehung und Regierung, ja thatſächlich duldet es ſchwer ein Veto des Königs. Die Staatsgewalt iſt dort rechtlich geeinigt beim König und iſt thatſächlich ungetheilt in überwiegendem Maaße beim Parlament. Mit Recht ſagt Rouſſeau von Montesquieu's Theilung der Gewalt, ſie ſey ähnlich, wie wenn man einen Menſchen zertheilen, dem Einen den Willen, dem Andern den Verſtand, dem Dritten das Gedächtniß geben wollte. Die Nachfolger Montesquieu's trieben den bloß mechaniſchen Charakter folgerichtig noch weiter. Sie beſeitigen den Reſt eines natürlich-ariſtokratiſchen Elements und wollen zwei gleichartige, nur nach Zufall oder Wahl getheilte Kammern, und ſie beſeitigen den Erſatz einer organiſchen Einheit, die Anfügung der exekutiven Gewalt an die legislative, mittelſt des Veto, und wollen einen bloß exequirenden Fürſten. So iſt es ſpäter von Vielen gelehrt, ſo in mancher ephemeren Konſtitution romaniſcher Länder eingeführt worden. Die Macht der Konſervation, die in der wahrhaft konſtitutionellen Verfaſſung, namentlich der engliſchen, liegt, beruht nun aber hauptſächlich auf ihrem organiſchen Charakter; von ihren natürlichen Elementen hat nemlich jedes ſeinen Schwerpunkt und ſein Maaß in ſich eben nach ſeiner Natur, dadurch behauptet es ſich und begränzt ſich ſelbſt wie die andern. Dagegen in dieſem bloßen Mechanismus, wie die konſtitutionelle Theorie ihn lehrt, hat kein Element, da ſie alle von Natur gleichartig ſind, eine nanatürliche Nothwendigkeit gerade dieſe Stelle einzunehmen, und

es ſtrebt daher jedes die andern zu verdrängen. Es entſteht ein gegenſeitiger Vernichtungskampf, der mit der Alleinherrſchaft eines Elements (des Raths der Fünfhundert, des Direktoriums u. dgl.) endigt.

Solchergeſtalt hat die politiſche Wiſſenſchaft dieſer Periode ein negatives Ziel, wie der Rationalismus ein negatives Princip, und wenn das Naturrecht den menſchlichen Zuſtand von ſeiner Regel mittelſt des logiſchen Geſetzes beſtimmen läßt, ſo die politiſche Theorie für ihren Zweck mittelſt des mechaniſchen.

Es iſt demzufolge ſeit den letzten Jahrhunderten eine weitverbreitete Vorſtellungsweiſe geworden, die Verfaſſungen müßten in jeder Beziehung ſo eingerichtet ſeyn, daß die Regierenden ihre Aufgabe nicht bloß erfüllen werden, ſondern nicht unerfüllt laſſen können; der Freiheit dürfe nichts überlaſſen werden, ſondern alles müſſe mit unausbleiblicher Nothwendigkeit in Erfüllung treten. Das Motiv ſolcher Theorien iſt offenbar bloß der Mangel an Vertrauen und Zuverſicht. Die Menſchen, die Regierenden ſind unzuverläſſig, ihr Wille mag gut ſeyn, er könnte ja aber auch ſchlecht ſeyn. Sicherung gewährt nur eine Macht über ihnen, die dieſen Wille beherrſche. Es fragt ſich nun, was für eine Macht? Ein gläubiges Zeitalter ſucht ſie eigner Vorſicht unbeſchadet in der Ehre, in der ſittlichen Scheu, in der Furcht Gottes, wie Joſeph ſagt: Fürchtet euch nicht, denn ich ſtehe unter Gott! Es ſucht ſie zugleich in ſeiner in der Welt gegenwärtigen Macht, welche die Begebenheiten lenkt und da ſichert, wo keine Berathung hinreicht. Iſt aber der Menſch iſolirt von dem großen Zuſammenhang und ſeinem wahrhaften Mittelpunkte, ſo hält er ſich nur da geborgen, wo ihm ein Geſetz hilft, das ſelbſt nicht anders ſeyn und wirken kann als es iſt, deſſen Beiſtand alſo gar nicht ausbleiben kann. Das mechaniſche Geſetz iſt die allein übrige Zuflucht. Ihm

wird dann nicht bloß die Entſcheidung der Naturverhältniſſe unterworfen gedacht, Kriegsmacht, Geld, Handelsbeziehungen; ſondern auch die menſchliche Natur und ihre lebendigen Triebfedern, deren mathematiſche Berechenbarkeit dabei vorausgeſetzt wird. Aus ſolcher Quelle kommt das bloß mechaniſch (ohne Berückſichtigung und Anerkennung der von der Natur gegebenen Völkerindividualitäten) aufgefaßte europäiſche Gleichgewicht und die maſchinenmäßige Berechnung der Sicherheit im Staate. Es ſoll dadurch kein Volk das andere unterjochen können, keine Gewalt im Staate über ihre Gränze ſchreiten können, und es ſoll dazu die Hülfe deſſen nicht nöthig ſeyn, bei dem man keine Gewißheit hat, weil niemand ſeinen Plan weiß, deſſen Hülfe daher auch ausbleiben könnte, auf den man gerade vertrauen muß; ſondern die Einrichtungen ſollen hinreichen, die ohne Bewußtſeyn und Wahl durch ihre Natur ſolche Unterjochung oder Ueberſchreitung unmöglich machen. Wie der Rationalismus eine Grundlage der Welt und einen Zuſammenhang der Dinge mit ihr ſucht, die nicht bloß ſind, wie Gott und ſein Thun, ſondern die nicht nichtſeyn können, das Seyn ſelbſt und das logiſch in ihm Enthaltene; ſo ſucht dieſe Politik eine Einrichtung, bei der man kein Vertrauen mehr zu haben braucht, ſondern alles, was man wünſcht, beſtehen und eintreten wird, weil es nicht nichtbeſtehen, nicht ausbleiben kann. Nach dem Naturrechte ſoll es allein der Menſch und das logiſche Geſetz ſeyn, was Recht und Sitte beſtimmt; hier allein der Menſch und das mechaniſche Geſetz, was die Begebenheiten und den Erfolg bewirkt. Auch in dieſer Beziehung hat die pragmatiſche und abſtrakte Rechtsphiloſophie ein gleiches Loos; beide wollen den Menſchen befreien, und beide, weil ſie doch alle befreien wollen und daher wieder ein Band, ein beherrſchendes, über ihnen ſuchen müſſen, kommen dahin, ihn einem ſtarren und willenloſen

Geſetze zu unterwerfen, die abſtrakte Philoſophie der Vernunft-nothwendigkeit, die pragmatiſche dem Staatsmechanismus.

Platon hat die Aufgabe des Menſchen an der des Staats erklärt; uns iſt es immer natürlicher, den entgegengeſetzten Weg zu gehen. Die ſichernden Anſtalten der Staatsverfaſſung haben denſelben Werth als die Vorſicht der einzelnen Menſchen. Nun iſt eine weite Kluft zwiſchen dem Manne, der es verſchmäht, Blitzableiter zu gebrauchen, weil der Ausgang doch Gottes ſey, und dem Manne Jean Pauls, der nicht aus dem Hauſe geht, ohne einen Blitzableiter mit ſich zu tragen. Das Unterſcheidende iſt nicht bloß der Grad der Vorſicht. Sondern jenes ſtört nicht die Beſchäftigung des Lebens, und was man ſich ohne das durch eigne Thätigkeit verſchaffen kann, dazu ſoll man nicht müßig auf höhern Beiſtand hoffen. Dieſe ängſtliche Fürſorge hingegen, die alles berechnen will, nimmt den beſten Theil der Kraft und Thätigkeit auf ſich, die einem höheren Beruf als ſolcher Sicherung zugewendet ſeyn ſollten. Der dieſen Beruf gab, wird die Sorge, die man damit unterläßt, auf ſich nehmen. Ihm iſt zu vertrauen, und aus Mangel an Vertrauen den Beruf verſäumen, um ſich ſelbſt zu ſchützen, iſt ein Frevel gegen ihn, der, da er nicht wirklich hilft, während Andere ſeiner gar nicht bedürfen, überdieß noch ins Lächerliche fällt. So iſt es mit den Staaten. Dieſe Berechnung der Gewalten im Staate und der Regierungen gegeneinander und das Streben nach einer Vertheilung, wodurch ſie ſich nach Naturgeſetzen gegenſeitig am Mißbrauch verhindern, iſt ein Gewinn und eine Ehre der neuern Zeit. Aber dieſe negative Seite des Lebens ſoll nicht zur poſitiven gemacht werden. Der konſtitutionelle Mechanismus ſoll eine Schranke ſeyn für die Staatsgewalt; aber er ſoll nicht ihre Thätigkeit ſelbſt poſitiv beſtimmen. Es ſoll von ihm allein nicht eine Bürgſchaft erwartet werden, daß

überall das Rechte und Angemessene geschehe. Es muß eine weite Sphäre der Freiheit bleiben, für welche Vertrauen zur Regierung, nicht Sicherungsmittel gegen sie, erforderlich ist. Das Bewußtseyn, daß alle menschliche Berechnung doch nicht ausreicht, soll überall dagegen wahren, daß nicht unedle Anstalten gewählt werden, weil sie scheinbar allein des Erfolgs gewiß machen. Das gilt gleichmäßig für die Regierung gegen das Volk wie umgekehrt. Lenkt bloß der Mensch und das mechanische Gesetz die Begebenheiten, so hat er nur die Alternative: entweder jedes Mittel nach diesem Gesetz zu gebrauchen, oder sich, und das wäre hier seinen Staat, aufzuopfern. Und wenn er das letzte nicht will, ja nicht darf, so bleibt ihm nur das erste — so Machiavelli. Daraus ist es klar, daß die Erscheinung Machiavelli's nicht erst einer Erklärung durch besondere Umstände und Absichten bedarf; sie ist nur die konsequente Durchführung desselben Princips, das allgemein für das rechte gehalten wurde. Läßt man einer höhern Macht noch etwas zur Leitung über, dann fällt diese ganze Art der Politik; oder man will selbst alles versorgen, dann kommt man unvermeidlich auf seinen Standpunkt. Machiavelli ist der Spinoza der Politik. Es ist dieselbe Loßreißung von dem lebendigen Gott, welche in der Philosophie zum Spinozismus, in der Politik zum Machiavellismus mit Nothwendigkeit führt. Beide erscheinen am Beginne der Richtung, so daß sie sich auf beiden Gebieten sogleich mit aller Entschiedenheit ankündigt. Beide wurden von den Spätern, obwohl diese doch nur ihre Nachfolger sind, verketzert, aus keinem andern Grunde, als weil sie wußten was sie wollten und den Muth hatten, vor keinem Resultate zu erbeben, zu welchem die einmal betretene Bahn führt. — Die Montesquieu'sche Lehre unternimmt es in ihrer Art nicht minder, das Verhältniß von Fürst und Volk

der ſittlichen Impulſe zu entkleiden und bloß auf Mechanismus zu gründen.

Die neuere Geſchichte zeigt ſowohl die wahre Seite dieſer negativen Politik, als auch ihre verderbliche, wenn ſie zur poſitiven gemacht wird. Ihr iſt die Geſtalt der Staaten zu verdanken, durch welche ſie allein erſt dieſen Namen verdienen, nach der die Ordnung des Ganzen alle Theile durchdringt und in ſich ſelbſt einen bleibenden Schutz gegen zufällige individuelle Willkür findet. Sie hat aber auch, da ſie zum wahrhaften Ziele gemacht wurde, Anforderungen verletzt, denen ſie eigentlich nur dienen ſollte. So ſind dem Syſteme des Gleichgewichts Völkerindividualitäten preisgegeben worden. Für die mechaniſch ſichere Ausführung der Regierungsmaaßregeln wurde Ehre, Recht und Freiheit der Bürger durch geheime Polizei, Hausſuchungen, Verletzung des Poſtgeheimniſſes beeinträchtigt. Umgekehrt hat die Volkspartei, wo ſie zur Gewalt kam, den König völlig ohnmächtig geſtellt, damit er keine Macht mißbrauchen könne. Endlich iſt ſogar die Anſicht gäng und gäbe geworden, daß Sittlichkeit, Offenheit und Ehre in den politiſchen Verhältniſſen zurücktreten müſſen, daß es hier nur darauf ankomme, ſich gegenſeitig zu erforſchen und zu überliſten. Die Politik hat ſich damit dem allgemein Menſchlichen entfremdet; denn, wie Platon ſagt, es iſt nicht möglich, daß dieſelbe Natur die Wahrheit liebe und die Lüge. Der Stimme des ſchlichten Mannes, den ſie verletzte, konnte ſie nichts Anderes als den Hochmuth entgegenſetzen, daß er das nicht verſtehe, daß dergleichen kleinliche Rückſichten, wie Wahrheit und Menſchlichkeit, gegen die großen Intereſſen der Staaten, das iſt gegen einen ſichernden Mechanismus, nicht in Betracht kommen. Die Staatsmänner ſehen auf die beengenden unfruchtbaren Formen der Schulphiloſophie mit Verachtung herunter; aber die Lehren der Politik

waren in dieser Zeit auch nicht minder geistlos und unschöpferisch. Dahin muß es also kommen, wenn die Politik sich nur von dem Streben leiten läßt, gegen alles Denkbare sich zu sichern. Allein der Ausgang selbst lehrt, daß das Gleichgewicht, der konstitutionelle Mechanismus, die Haussuchungen und alle Unredlichkeit und Verstellung doch nicht leisten was man will. Die mechanischen Gesetze lenken so wenig die wirklichen Begebenheiten, als die logischen Kategorien uns die Erkenntnisse gewähren. Hingegen kann ein Volk einer gerechten gesetzlichen Staatslenkung gewiß seyn, auch wo es nicht die äußersten mechanischen Schutzmittel (willkürliche Steuerverweigerung, absolute Ministerverantwortlichkeit) besitzt, und braucht auf der andern Seite eine edle Regierung nicht ängstlich Ränke zu schmieden, mit Geheimniß sich zu umziehen, Recht und Würde des Menschen zu verletzen; sondern sie kann ihrer guten Sache vertrauen und redlich und offen zu Werke gehen. In Wahrheit nun vertraut jemand, nicht daß die gute Sache ihn schützen könne, sondern daß Gott ihm beistehen werde, um dessentwillen allein die Sache die gute ist und er sie gewählt hat. — —

Montesquieu hat nun außer dieser durchgebildeten Einsicht in den Mechanismus der Staatsgewalt — der konstitutionellen Theorie — noch ein anderes Verdienst um die wissenschaftliche Rechtserkenntniß. Er beobachtet nemlich den Erfolg der Gesetze, die Angemessenheit der Mittel nicht bloß in Beziehung auf die Einrichtung der Staatsgewalt und für den Zweck der politischen Freiheit, sondern durch alle Gebiete der Gesetzgebung und für alle in der Geschichte ihm entgegentretenden Zwecke der Staaten. Er giebt ein vollständiges System der Staatskunst. In diesem führt er nun die rechtsphilosophische und politische Betrachtung, die sich mit den Grundsätzen oder den Erfolgen bloß im Allgemeinen ohne Rücksicht auf bestimmte

Zuſtände beſchäftigt hatte, aus dieſem Unbeſtimmten zurück und betrachtet die rechtlichen Einrichtungen (die „Geſetze“) im Zuſammenhang mit dem geſammten Zuſtand eines Volks: Landesbeſchaffenheit, Klima, Temperament, Sitten, Bildung, Religion. Er folgt hierin der Spur, die ſchon Ariſtoteles und nachher Bodinus betreten. Aber bei dieſen iſt das mit anderem vermiſcht, bei Montesquieu dagegen tritt dieſe Einſicht und die ihr zufolge angeſtellte Unterſuchung als die alleinige Aufgabe ſeines Buchs auf, es iſt dadurch ſowohl der Grundgedanke ſelbſt energiſcher und durchdringender zum Bewußtſeyn gebracht, als auch ein unendlich größerer Reichthum an Reſultaten gewonnen als bei jenen. Ganz beſonders zeichnet ſich unter dieſen Reſultaten aus ſeine Lehre von den Triebfedern der verſchiedenen Regierungsformen: daß nemlich die Triebfeder der Despotie die Furcht, die der Monarchie die Ehre, die der Ariſtokratie die Mäßigung, die der Demokratie die Tugend ſey. Aus dieſen Triebfedern, die er weniger ſcharf und deutlich definirt als richtig und beſtimmt handhabt, leitet er ſowohl Maximen der Regierung als Inſtitutionen für jede Art der Verfaſſung ab, die wahr und tief gegriffen ſind. Die Triebfedern der Furcht und der Mäßigung bedürfen kaum näherer Erläuterung. Unter Ehre verſteht Montesquieu nicht den Ehrgeiz, ſondern die eigenthümliche Selbſtſchätzung, die in den germaniſchen Völkern bis gegenwärtig aus Geburt und aus Dienſt des Fürſten fließt. Sie iſt ein Impuls der Geſinnung, daß nur der eignen Ehre, dem hohen eignen Berufe gemäß gehandelt werde, und iſt namentlich ein Band zum Fürſten, als welcher der Mittelpunkt alles Geburtsanſehens und aller Weihe des Dienſtes iſt. Sie zu pflegen durch Sitte und Einrichtung iſt allerdings der Nerv der Monarchie bis auf die konſtitutionelle Aera herab. Selbſt jetzt dürfte dieſe Triebfeder nicht aufhören, namentlich bei den

öffentlichen Dienern, wenn auch jetzt der königliche Dienst und der Dienst des Gemeinwesens in ihrem Inhalte sich identificiren. Der tiefste sittliche Sinn dieses germanischen Zuges ist übrigens die Hochschätzung des allgemeinen sittlichen und des besondern socialen Berufes, mit dem man sich selbst, seine eigne Persönlichkeit als Eins ansieht, so daß man nicht jenem etwas vergeben kann ohne dieser, nicht dieser ohne jenem, und es besteht dieser Zug in seiner wahrhaften oder entarteten Gestalt, je nachdem mehr die Höhe des Berufs für die persönliche Befriedigung oder mehr die Person für die Heilighaltung des Berufes und der Stellung dient. In dieser wahren Gestalt sollte er gegenwärtig nicht beim Adel vertilgt, sondern vielmehr ein Gemeingut der Nation werden. In Frankreich besteht etwas der Art. — Unter Tugend als Triebfeder der Demokratie versteht Montesquieu nach seiner eignen Erläuterung die Liebe zur Gleichheit, oder, wie man auch noch hinzufügen kann, die Liebe zum Gesetze, das gleichmäßig für Alle gilt. Die Befriedigung an der unwandelbaren Handhabung des Gesetzes (lex est res dura inexorabilis) und die strenge eigne Erfüllung des Gesetzes, der Verzicht auf persönliches Vorrecht und die Eifersucht gegen Vorrecht Anderer, das ist die Gesinnung, auf welcher die Demokratie beruht. Die Tugend im eigentlichen und allgemeinen Sinne, die Reinheit der Sitte, ist damit zunächst nicht gemeint; aber allerdings mischt sich auch ihr Begriff hier ein, sowohl bei Montesquieu als in der Wahrheit; denn solch strenge Unterwerfung unter die Regel des Gemeinwesens ist mit Sittenlosigkeit nicht wohl verträglich, sondern setzt eine Seelenbeschaffenheit voraus, die auch im Privatleben der Regel sich unterwirft. Darum kann allerdings die Demokratie viel weniger als die Aristokratie oder vollends die Monarchie ohne Tugend des Volks im eigentlichen Sinne bestehen. Ueberhaupt muß in der

Demokratie der Charakter der Menſchen das erſetzen, was in der Monarchie die Stärke der Regierungsform gewährt. Eine höhere Kraft der Erhaltung als dieſe vier Triebfedern giebt für alle Regierungsformen das lebendige Chriſtenthum, wie Montesquieu ſelbſt erklärt *). Doch behalten, muß man hinzufügen, die verſchiedenen Staatenbildungen immerdar ihre eigenthümlichen Anforderungen und damit auch ihre eigenthümliche ſittliche Individualität, und die chriſtliche Geſinnung wird deßhalb dieſe Triebfeder der Ehre in der Monarchie und der ſtrengen Geſetzesordnung in der Demokratie nicht aufheben, ſondern verklären.

Dieſer ganze Geſichtspunkt nun, den Montesquieu für ſeine Zeit neu eröffnete, iſt eine Leiſtung von noch allgemeinerer und inſofern höherer Bedeutung als die konſtitutionelle Theorie, ja dieſe ſelbſt erſcheint bei ihm nur als ein Theil in jener. Das begründet ſeinen unſterblichen Ruhm. Er iſt hierin Vorläufer der tiefern geſchichtlichen Erkenntniß, wie ſie in unſern Tagen durch die hiſtoriſche Juriſtenſchule, die ſpekulative Philoſophie und andere Beſtrebungen vertreten iſt. Seine Befangenheit jedoch in der pragmatiſchen Auffaſſung, daß alles als Mittel für einen Zweck entſtanden ſey und entſtehen ſolle, verhindert ihn noch, die von ihm gewonnene Einſicht zu ihrer ganzen Tiefe zu führen, wie dieß unten im dritten Abſchnitt dieſes Buches näher zu zeigen iſt.

---

*) „Les principes du Christianisme bien gravés dans le coeur, seraient infinement plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des republiques et cette crainte servile des états despotiques." Göſchel Zerſtreute Blätter (III. 1. 305) hat ſinnreich dieſe Stelle hervorgehoben als die, mit der Montesquieu über ſich ſelbſt hinausweiſt und zugleich das wahre Verhältniß des Chriſtenthums zu jenen Triebfedern bezeichnet.

Zweiter Abſchnitt.

Verhältniß des Konſtitutionalismus zum Liberalismus.

Gemeinſchaftliches und Entgegengeſetztes. — Die Konſtitutionaliſten von 1789. — Sieyes. — Konſtitutionalismus unter der Reſtauration: Benjamin Conſtant. — Die Doktrinärs. — Wahrer Konſtitutionalismus.

Das Naturrecht und ſohin in letzter Durchbildung der Liberalismus iſt die rechtsphiloſophiſche Lehre des Zeitalters, der Konſtitutionalismus ſeine politiſche Lehre. Beide ſtehen auf einer Baſis, Freiheit und Berechtigung des Menſchen. Aber ſie verfolgen eine ganz divergente Richtung, jener als Vernunftmäßigkeits- oder Gerechtigkeitslehre, dieſer als Zweckmäßigkeitslehre, deßhalb kommen ſie auch zu ganz entgegengeſetzten Reſultaten. Der Konſtitutionalismus, den Erfolg im Auge, will Theilung der Gewalt, weil die Maſſe in ihrer Alleinherrſchaft ſelbſt ihre Freiheit zernichte; der Liberalismus, nach der Konſequenz aus der abſoluten und gleichen Berechtigung des Menſchen, will ausſchließliche ungetheilte Herrſchaft der Maſſe. So haben ſie in der Revolution zuerſt gemeinſam die alte Monarchie geſtürzt — es war der Sieg des Princips der Subjektivität über die objektive Autorität —, dann aber kam es nothwendig unter ihnen ſelbſt zum Kampf. Dort forderte man den Mechanismus der zwei Kammern und des königlichen Veto, hier eine unabgetheilte und unbeſchränkte Nationalrepräſentation. Es ſiegte die rechtsphiloſophiſche Lehre des Zeitalters über ſeine politiſche Lehre. Vor dem wüthenden Andrang des Liberalismus zerſtiebten die Maximen der konſtitutionellen Theorie, es fielen die zwei Kammern, das Veto des Königs, zuletzt der König ſelbſt. Man unternahm es nun, die Lehre Rouſſeau's in ihrem ganzen Umfang auszuführen. Später erſt nach dem Sturze der Schreckensregierung kehrte man wieder zurück zu

dem Mechanismus der Theilung der Gewalt, aber nicht im urſprünglichen Montesquieu'ſchen Sinne, ſondern im Sinne Sieyes'.

Wenn man die Lehre Rouſſeau's und Montesquieu's jede in ihrer ſchlechteſten Geſtalt, in ihrer unwahrſten Seite auffaßt und dann beide mit einander verbindet, ſo erhält man das politiſche Syſtem Sieyes'. Rouſſeau's Gedanke des allgemeinen Willens, der trotz ſeiner Bildung aus den Einzelwillen wenigſtens doch den Anſpruch eines einheitlichen Willens macht, wenn gleich mit Unrecht, entkleidet Sieyes dieſer Einheit und faßt ihn bloß als Zuſammenſetzung, als Mehrzahl der Einzelwillen. Die Zahl iſt darum Sieyes oberſtes Princip, und alle politiſche Bedeutung entſcheidet ſich ihm als ein Rechnungsexempel. Fragt man, was Adel und Geiſtlichkeit für eine Bedeutung in der Verfaſſung haben ſollen, ſo antwortet er: ſie ſind ein Neunzigtheil der Franzoſen. Fragt man, ob der König ein Veto haben ſolle, ſo antwortet er: der König iſt nur Ein Franzoſe gegenüber fünf und zwanzig Millionen Franzoſen. Deßgleichen Montesquieu's Wechſelbeſchränkung der Gewalten, die doch noch eine organiſche Beimiſchung hatte und außerdem doch aus wirklichen, wenn auch nur künſtlich gebildeten Gewalten beſtand, faßt Sieyes ausſchließlich mechaniſch. Die Elemente, die ſich beſchränken ſollen, müſſen aus völlig gleichartigem Stoff, nemlich der Geſammtmaſſe, hervorgehen, und müſſen auch völlig gleichartig bleiben, ſie dürfen daher nicht bleibende Träger einer Gewalt werden, ſondern nur für den Moment eine Befugniß des Gegengewichts erhalten. Danach verwirft er das königliche Veto und die Adelskammer, aber er will (wie er das ſchon in ſeiner Schrift über den dritten Stand ausſpricht), daß die Volksrepräſentanten ſich in zwei, ja in mehrere Kammern theilen mit gegenſeitiger Verhinderung. Die

sogenannte exekutive Gewalt macht er völlig abhängig von der gesetzgebenden, und alle Stellungen müssen vorübergehender Natur, von beständiger Wahl abhängig seyn. Damit ist die Lehre von einer mechanischen Selbstbeschränkung der Gewalt und die Lehre von der ungetheilten absoluten Herrschaft der Masse allerdings theoretisch vereinigt, nur ist dem Erfolge nach jene Selbstbeschränkung nicht geeignet, weder die Massenherrschaft zu moderiren, noch sich selbst zu erhalten. Aus diesem Geiste sind die nachfolgenden Verfassungen Frankreichs hervorgegangen bis zum Kaiserreich, keine der Existenz fähig. Die trefflichste Karikatur ihres Princips giebt der Verfassungsentwurf, den Sieyes dem ersten Konsul Buonaparte vorlegte. Nach ihm steht an der Spitze des Reichs ein Großwähler (Proclamateur Electeur), unabsetzbar, unverantwortlich, nach außen repräsentirend. Er bildet die Regierung (Staatsrath und Minister) aus Kandidaten, die das Volk vorschlägt; aber er selbst hat keinen Antheil an der Regierung. Die Gesetzgebung ist getheilt zunächst an drei Organe: die also gebildete Regierung, das Volkstribunat, die Gesetzgebungsbehörde. Die beiden ersten haben Gesetzvorschläge zu machen und gegen einander zu vertheidigen oder zu bekämpfen, und die dritte entscheidet. Dazu tritt endlich noch als Viertes ein konstitutionelles Geschwornengericht, welches auf Appellation der Regierung oder des Tribunats das Urtheil der Gesetzgebungsbehörde kassiren kann. Alle diese Behörden sind in gleicher Weise aus der Masse und durch diese selbst und auf kürzere Dauer gewählt. Uebrigens ist ein solcher Großwähler, der sechs Millionen Einkünfte verzehrt, aus Volkskandidaten die Regierung komponirt, nach außen figurirt und sonst sich in nichts einmischen darf, die reinste Darstellung eines konstitutionellen Königs wie der Liberalismus sich ihn denkt.

Als nun die Reſtauration wieder die Monarchie in Frankreich aufrichtete, war man genöthigt zur konſtitutionellen Theorie im Sinn Montesquieu's zurückzugehen, und da richtete ſich die politiſche Doktrin hauptſächlich auf ein Verhältniß, das bei Montesquieu nicht durchgebildet iſt und in welchem die Entſcheidung über den Schwerpunkt der Verfaſſung liegt. Das iſt das Verhältniß der exekutiven Gewalt zu ihren Rathgebern und dadurch denn zu der geſetzgebenden Verſammlung, der dieſe verantwortlich ſind. Nach Montesquieu's nur negativem Geſichtspunkt, daß kein Mißbrauch von der öffentlichen Gewalt gemacht werde, mußte es genügend erſcheinen, daß der König nichts ausführen kann ohne die Miniſter, und dieſe verantwortlich ſind. Aber das Leben fordert eben, daß nicht bloß kein Mißbrauch, ſondern daß ein Gebrauch von der öffentlichen Gewalt gemacht, daß regiert werde, und es fragt ſich: wer ſoll regieren, der König oder die Miniſter, der von der Volksrepräſentation Unabhängige oder der völlig unter ihr Stehende? Mit andern Worten: ſoll die Volksrepräſentation ein Faktor der Geſetzgebung und Wächter der Geſetze ſeyn, oder ſoll ſie die geſammte Regierung beſtimmen? Dieſes nun war der Punkt, den vor andern Benjamin Conſtant*) aufgriff. Er will das Königthum, das eine unvermeidliche Thatſache geworden, und die Freiheit, d. i. die Volksherrſchaft, vereinigen und findet die Vereinigung darin, daß der König zwar eine Macht, aber nur eine ausgleichende, nicht eine ſelbſt beſtimmende Macht ſeyn ſoll.

Conſtant's Lehre iſt nach dem Vorgange Clermont Tonner's die: man müſſe von der exekutiven Gewalt noch eine königliche unterſcheiden; jene ſey dann die Attribution der Miniſter, dieſe ſey die Attribution des Königs und werde

*) Benjamin Conſtant reflections sur les constitutions et les garanties, nebſt den Additions in den ouvrages vol. I.

gestützt durch religiöse Erinnerungen und Ueberlieferungen (par des souvenirs et par des traditions religieuses). Die exekutive befasse die eigentliche Regierung, die royale dagegen sey eine neutrale Macht, sie sey da um überall auszugleichen, unter andern Gewalten zu entscheiden, zu temperiren. Dem König komme es deßhalb zu, die Kammer als die gesetzgebende Gewalt aufzulösen, die Minister als die exekutive Gewalt zu entfernen, die Strafurtheile der Tribunale als der richterlichen Gewalt durch Begnadigung zu korrigiren. Ihm komme es deßgleichen zu, die Gesetze zu verwerfen und so den bestehenden Zustand zu erhalten. Dagegen alles Andere, der Entwurf und die Einbringung der Gesetze in die Kammer, der Vollzug der Gesetze, die Administration u. s. w. sey Sache der exekutiven Gewalt, der Minister. Diese dürfen nicht bloße passive Instrumente des Königs seyn, darum müssen sie als selbstständige Inhaber einer Gewalt angesehen werden. Auf dieser Vierzahl der Gewalten beruhe die Trefflichkeit der Staatsverfassung und die Tiefe der Einsicht in sie.

Was diese Gedankenkonception in sich selbst anlangt, so ist sie auch wieder eine mechanische Auffassung der Verfassung. Statt die Staatsgewalt als ursprüngliche Einheit zu erkennen, die in ihrer Entfaltung nach den verschiedenen Funktionen die Mitwirkung mannigfacher Elemente erhält, wird sie hier aus vier unabhängigen Gewalten zusammengesetzt, ja gewissermaaßen ist der Mechanismus der Gewalt schon in sich fertig mit der legislativen Gewalt der Volksrepräsentanten und der exekutiven der Minister, und es tritt nur noch die ausgleichende königliche hinzu. Das ist nun von vornherein ein verfehlter Gedanke, daß mit einer königlichen Gewalt dieser Art die religiösen Traditionen sich verbinden sollen. Diese verbinden sich nur mit dem Königthum, das souverän, das die über das Volk gesetzte

Obrigkeit iſt, aber nicht mit einem Königthum, das von vier nothwendigen Räderwerken das vierte iſt. Eben ſo gut könnten ſich die religiöſen Traditionen mit den drei andern, ja nach dieſer Auffaſſung noch am meiſten mit der Repräſentation des ſouveränen Volks verbinden. Aber ſelbſt mechaniſch iſt die Auffaſſung nicht durchführbar. Das oberſte Anſehen und die wirkliche Regierung, die ihrer Natur nach eins ſind, laſſen ſich eben nicht ſo trennen, deßwegen kommt Conſtant zu Lehren, die aller Begründung und aller innern Uebereinſtimmung entbehren: über Krieg und Frieden ſoll die königliche Gewalt entſcheiden, über die ganze innere Regierung die exekutive Gewalt, d i. die Miniſter, — die Befugniß, die von den Kammern diskutirten Geſetze anzunehmen oder zu verwerfen, ſoll der König haben, die Befugniß, Geſetze den Kammern zu proponiren, ſollen die Miniſter und zwar ohne den König kraft ihrer exekutiven Gewalt haben (welch eine königliche Gewalt, ohne deren Zuſtimmung und Ermächtigung die Miniſter Geſetze vorſchlagen!), — das Veto ſoll zugleich aus der Natur der königlichen und aus der Natur der exekutiven Gewalt, welche letztere namentlich am meiſten die Unausführbarkeit eines Geſetzes erkenne, folgen, und dennoch kann es offenbar den Miniſtern nicht zukommen, ſondern nur dem König. Der ganze Begriff aber iſt ein unhaltbarer, daß diejenigen Träger einer Gewalt ſeyn ſollen, die in jedem Augenblick willkürlich entfernt und zwar definitiv entfernt (nicht bloß wie die Deputirten durch Kammerauflöſung einer neuen Beſtätigung unterſtellt) werden können. Deßgleichen der Begriff, daß das eine bloß ausgleichende neutrale Macht ſeyn ſolle, welche die Miniſter urſprünglich ernennt, nicht bloß hinzutritt, um ſie zu entfernen oder unpaſſende zu verweigern. Allerdings ſollen die Miniſter, wie Conſtant fordert, keine paſſiven Inſtrumente ſeyn; allein daraus folgt nicht, daß ſie Träger einer eignen Gewalt ſind.

Allerdings ist der König auch eine ausgleichende temperirende Macht; allein das ist nur die Wirkung davon, daß er Souverän ist und so alle Elemente und Funktionen des Staates durchdringt; von der Souveränität aber ist auch eine ursprüngliche und positive Einwirkung untrennbar. Nimmt man diese und sohin die Souveränität weg, so kann die königliche Gewalt auch nicht diese ausgleichende Macht üben. Es sind die meisten dieser Attributionen dann unmotivirt. Als Theorie betrachtet ist deßhalb Constant's Auffassung eine Verschlechterung der Montesquieu'schen, er zieht sie ins Ueberkünstelte und Widernatürliche.

Sieht man aber auf den letzten praktischen Erfolg, so ist solche Absonderung einer königlichen Gewalt von der exekutiven, während sie sich für eine Stärkung des Königthums ausgiebt, in der That eine Schwächung desselben; denn die Hauptsache dabei ist doch nur, daß hiedurch die exekutive Gewalt vom König gelöst und den Ministern selbstständig übertragen werden soll. Nach Montesquieu's Lehre kommt diese dem König zu und er muß sich dabei nur der Minister bedienen, diese haben einen nur negativen Einfluß auf dieselbe; nach Constant's Lehre kommt sie an sich und ursprünglich den Ministern zu, und der König hat dabei nur den negativen Einfluß, sie zu temperiren. Es ist das: le roi regne, mais il ne gouverne pas. Zwar tritt Constant der extremen Lehre der Revolution auf dem Standpunkt Montesquieu's entgegen, er will ein königliches Veto, eine erbliche Pairskammer u. s. w., er will also, wie in England, monarchische Formen. Aber er will doch die königliche Gewalt in ihrer positiven Thätigkeit befestigen, gleichfalls wie in England, und noch viel stärker, weil er das grundsätzlich und in scharfer Gränze anstrebt, was in England bloß thatsächlich und deßhalb weniger determinirt besteht. — Auch er steht immerdar auf dem Boden der Volkssouveränität, er corrigirt

Rouſſeau nur in Beziehung auf den Umfang, nicht in Beziehung auf das Subjekt der Volksſouveränitätslehre. Die Souveränität ſoll ihre Gränze haben an der Gerechtigkeit, und auch dieſe findet er nur an den individuellen Rechten; aber in dieſer Begränzung ſoll ſie doch dem Volke zuſtehen, nicht ſchon in urſprünglicher Weiſe der verfaſſungsmäßigen Autorität über dem Volke. Dieß iſt nun Conſtant's ausgeſprochenes Bekenntniß. Was er aber nicht ausſpricht, ich weiß nicht, ob auch nicht anſtrebt, iſt, daß die exekutive Gewalt, die er den Miniſtern beilegt, thatſächlich nicht eine Gewalt der Miniſter wird, ſondern eine Gewalt der Kammern, denen ſie verantwortlich ſind, und daß ſelbſt die angeblich ausgleichenden Akte des Königs (Veto, Kammerauflöſung u. dgl.) nur unter der Aſſiſtenz eines Miniſters und daher unter der Allgewalt der Kammern, ſoweit ſie die Wähler für ſich haben, geübt werden, daß alſo bei dieſer Theilung nicht wie nach Montesquieu mehrere Gewalten, ſondern nur die eine Gewalt der Wähler in Frankreich aufgerichtet wird. Conſtant verbindet Konſtitutionalismus und Liberalismus in der Art, daß er von erſterem nur die Formen nimmt, in der Sache aber den letztern verwirklicht. Die Stellung der königlichen Gewalt in England, wo ſie auf Sitte beruht und je nach der perſönlichen Begabung des Königs auch jedesmal modificirt werden kann, iſt für dort nicht zu tadeln. Aber es iſt ſchon kein Grund vorhanden, dieſe Stellung allgemein für einen wohlverfaßten Staat zu fordern, und es iſt im Gegentheil allgemein vom Uebel, ſie grundſätzlich und rechtlich zu fixiren. Vollends aber hierin eine Vereinigung des Königthums mit der Volksherrſchaft, d. i. eine Erhaltung des Königthums zu ſehen, iſt eine Täuſchung.

Ein anderer und beſſerer Verſuch, der unter der Reſtauration gemacht wurde, das liberale und konſtitutionelle Syſtem mit dem Königthum in Einklang zu bringen, iſt die Lehre der wenigen

Männer, welchen man die Bezeichnung „Doktrinärs“ gegeben hat. Sie ist ausgegangen von Royer-Collard, fortgebildet von Guizot*). Diese kleine Fraktion steht gleichfalls, wie sie selbst es ausdrückt, auf dem Boden der Revolution oder des neuen Frankreich gegenüber der Kontrerevolution und dem ancien regime. Das heißt, sie will die Gleichheit vor dem Gesetze und die vorherrschende Macht des Mittelstandes, und will das Gouvernement représentatif, die geordnete und dem Einfluß der ganzen Nation geöffnete Regierung im Gegensatze des Zustandes, daß Adel und Geistlichkeit und namentlich der Hof die Regierung bestimmen und sie zu Gunsten ihrer Ueberhebung über die andern Stände ausbeuten. Darum vertrat sie alle Institutionen, welche auf freie Bewegung im socialen Zustand und in der Gedankenmittheilung ausgehen, vor Allem aber strebte sie gleich den andern Fraktionen des neuen Frankreich eine freie und wahrhafte Repräsentation an, daß die Deputirtenkammer wirklich den Ausdruck der Meinung der zahlreichen Mittelklasse gebe, wie Royer-Collard es bezeichnet, die verité des elections, indem die unter der Restauration bestehende Einrichtung nur de fausses elections, de faux deputés habe. Nun ist das schon eine Berichtigung des liberalen Systems, daß die doktrinäre Schule die freie Repräsentation nicht auf die abstrakten Principien der allgemeinen gleichen Berechtigung gründet und damit ins Maaßlose treibt, nicht wie die „bürgerliche Gleichheit“ (Abschaffung der Privilegien) so auch die „politische Gleichheit“ (gleiche Konkurrenz an Ausübung der Staatsgewalt) fordert; sondern sich an die wirklichen natürlichen Elemente des Volkszustandes anschließt, die Bedeutung des Handels, die Bedeutung der kleinen Landbesitzer u. dergl. für

*) Royer-Collards Reden in der Deputirtenkammer. Guizot „du gouvernement de la France depuis la restauration.“

den Staat hervorhebt und deßwegen eben den Einfluß und die innere Organiſation des Mittelſtandes anſtrebt. Es iſt ferner eine noch gründlichere Berichtigung jenes Syſtems, daß ſie als Ziel und Vollendung des öffentlichen Zuſtandes nicht die Herrſchaft des Volkswillens (der Majoritäten) erkennt, ſo wenig als die unumſchränkte königliche Gewalt kraft göttlichen Rechts, ſondern vielmehr die Herrſchaft der Vernunft, der Gerechtigkeit, des Rechts (la souveraineté de la raison, de la justice, du droit), und in dieſem Sinn ſowohl die Souveränität der Geſammtmaſſe als die Souveränität des Individuums bekämpft und ein höheres Bindendes über dem Menſchen geltend macht. Das alles jedoch iſt keine Eigenthümlichkeit der Doktrinärs, es ſind, wenn gleich in geringerm Grade, die Grundſätze auch anderer einſichtsvollerer und gemäßigterer Vertreter des neuen Frankreich, wie namentlich Conſtants. Sondern was das Specifiſche der Lehre der „Doktrinärs“ ausmacht, iſt ihr Bekenntniß zur „Legitimität“ und ihre eigenthümliche Auffaſſung der Legitimität. Sie verſtehen unter Legitimität ein Recht des Königs, das nicht auf Volkswillen beruht und nicht auf göttlicher Einſetzung (das letztere ſey die Legitimität des Aberglaubens), ſondern ſelbſtſtändig in ſich begründet iſt und ſeine Wurzel in der Geſchichte hat. Wie nemlich das Volk und jeder einzelne Staatsbürger ihre Freiheit als Recht haben, ſo müſſe auch die Regierung ihre Stellung als Recht haben *). Das gebe dann eine Wechſelſeitigkeit (reciprocité) der Rechte. Es iſt alſo der Rechtscharakter, den die ganze Verfaſſung, das

*) „C'est, qu'il ne suffit point à la societé, que le droit se rencontre dans les citoyens; elle a besoin, qu'il reside encore dans le gouvernement. C'est peu, que chaque homme possède et revendique ses libertés comme un droit legitime, si le pouvoir qui commande aux hommes, n'exerce aussi un droit legitime à leurs yeux.“ Guizot du gouv. chap. 7.

ganze System des öffentlichen Zustandes in allen Bestandtheilen haben soll, worauf die Legitimität gegründet und was als ihr Begriff ausgegeben wird. Alles Recht aber habe ferner seinen Anfang in der Gewalt und in bloß thatsächlichen Zuständen, es erwachse erst durch die Geschichte zum Recht. Darum werde die königliche Gewalt, die ursprünglich auch nur eine thatsächliche, auf Stärke gegründete sey, erst durch die Geschichte und zwar namentlich erst durch eine lange Dauer zur rechtlichen Gewalt, d. i. zur Legitimität. Nicht minder gelte das aber auch hinsichtlich der Freiheit des Volks, auch diese entstehe anfänglich als Thatsache (deßhalb meistens als Anarchie) und reife erst in der Geschichte zum Rechte, zur wahren Freiheit. Es sey deßhalb auch die Nachweisung von großem Belang, wie das französische Volk von jeher Rechte und Freiheiten besessen habe, eine Freiheit von gestern sey keine wahre Freiheit. Damit hat die Doktrine ein geschichtliches Element aufgenommen, das den übrigen Fraktionen des neuen Frankreich fremd ist, und es ist sowohl hierin als auch bei dem Gedanken der „Souveränität der Vernunft" der Einfluß Burke's auf die Doktrine nicht zu verkennen. Wie nun hienach die lange Dauer zur Legitimität erforderlich ist, so mußte sich die Doktrine später für Louis Philipp mit einer Quasilegitimität begnügen; aber sie vertrat übereinstimmend mit ihren Principien wie mit der Wahrheit den Satz, daß Louis Philipp König geworden weil (parceque) und nicht obschon (quoique) er ein Bourbon ist. Während also nach der liberalen Ansicht das Königthum bloß als ein Auftrag (emploi) des Volks besteht, nach der konstitutionalistischen bloß als eine mechanische Einrichtung, so nach der Lehre der Doktrinärs als eine selbstständige und auf historischer Grundlage ruhende Berechtigung. Auch für die Ausübung der Regierung, namentlich die Wahl der Minister, vindicirt Royer-Collard

(10. Febr. 1820) dem Könige eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit; Guizot freilich fordert auch hiefür den entſcheidenden Einfluß des Mittelſtandes, doch iſt ſeine Behauptung nicht ſo ſcharf und determinirt, daß ein ermäßigendes Verſtändniß ausgeſchloſſen wäre.

Auf dieſe Weiſe ſoll dem „neuen Frankreich“ (oder der „Revolution“) die Legitimität gewonnen werden, die es nur aus Mißverſtändniß und wegen der falſchen Stellung des legitimen Königthums von ſich geſtoßen habe. Revolution und Legitimität in dem Sinne, in welchem ſie hier genommen werden, ſind auch in der That ſehr wohl vereinbar. Die gewöhnliche Beſchuldigung gegen die Doktrinärs, daß ſie eine unhaltbare richtige Mitte behaupten, iſt deßhalb unbegründet. Vielmehr iſt die Doktrine eine große Berichtigung falſcher Meinungen, ein großer Fortſchritt zur wahren Erkenntniß; aber ſie iſt das noch keineswegs vollſtändig. Es mangelt ihr vor Allem und hauptſächlich die wiſſenſchaftliche Durchbildung und Zuſammenſchließung ihrer Principien. Die Bezeichnung „doctrine“, die ſie zufällig durch Royer-Collards häufigen Gebrauch dieſes Worts erhielt, iſt für ſie keineswegs die treffendſte. Wohl iſt ſie vermöge ihres Doppel-Intereſſes nicht von einer Parteileidenſchaft fortgeriſſen, ſondern muß überall durch verſtändige Ueberlegung das Maaß ſuchen, und das mag man doktrinär nennen; aber ſie hat viel weniger Doktrin, d. i. metaphyſiſche oder überhaupt principielle Grundlegung und Abrundung, als irgend eine Partei Frankreichs, Liberale, Konſtitutionelle, Legitimiſten. Die Doktrin nimmt nemlich insbeſondere das Königthum als gegebenes und das als ſolches ſein Recht haben müſſe; aber warum es ein Königthum giebt, was der letzte Grund deſſelben iſt, darauf antwortet ſie nicht. Damit reicht man aber nicht aus, denn aus dem bloßen nackten Grundſatze, daß jede Stellung im öffentlichen Zuſtande als ein Recht geachtet werden

müsse, könnte man auch eine Legitimität (d.i. eine unentziehbare Stellung) der Minister folgern. Es ist durch die Doktrine dem Königthum nur seine rechtliche und seine historische Bedeutung zuerkannt, nicht auch seine sittliche Bedeutung, kraft der es als eine Autorität über dem Volke bestehen soll; die specifische Heiligkeit und Ehrfurcht desselben läßt sich aber durch die bloße Anerkennung eines Rechts und seines historischen Bestandes nicht erklären und nicht sichern. Ja die königliche Berechtigung erscheint hienach als durchaus derselben Art wie jede andere, die des Eigenthümers, des Bürgers, und man war deßhalb genöthigt, das Erforderniß langen geschichtlichen Bestandes, das der Legitimität eigen ist und aus ihrer tiefsten sittlichen Bedeutung (der Unterwerfung unter die höhere göttliche Fügung) stammt *), als einen allgemeinen Grundsatz für alle Rechte auszusprechen. Diese Lehre kann deßhalb die blos Verständigen befriedigen, man wird sich mit ihren praktischen Anwendungen meistens einverstanden erklären müssen, sie ist die wohlthätigste und gesundeste, die jetzt in Frankreich besteht. Aber die tiefere sittliche und vollends die religiöse Grundlage der Staatsverfassung gewährt auch sie nicht, wenigstens nicht in wissenschaftlicher Begründung.

Das Königthum ist nicht eine bloß *mechanische*, sondern eine *organische* Institution, und es ist nicht eine bloß äußerliche *historisch-rechtliche*, sondern es ist eine *ethische* Institution. Der König ist nach sittlicher (und das ist im tiefsten Grunde göttlicher) Ordnung die Autorität über dem Volke. Er ist darum der Träger der Einen untheilbaren Staatsgewalt, die sich jedoch von diesem Mittelpunkt aus in ihre Zweige entfaltet und in dieser Entfaltung noch andere eben so mächtige Träger

*) S. dieses Werkes II. Band 2. Abtheilung §. 71. d. 2. Aufl.

erhält, er iſt Souverän. Das iſt das Grundverhältniß des politiſchen Zuſtandes, und daran knüpft ſich die religiöſe Innigkeit des Bandes, die Conſtant vergeblich dem mechaniſchen pouvoir royal zu gewinnen ſucht. Hiemit iſt aber die konſtitutionelle Verfaſſung (die Wahrheit der Charte) aller Grade und iſt namentlich auch die jetzige Verfaſſung Frankreichs nicht im Widerſpruch. Es iſt nicht widerſprechend, daß mit der ſouveränen Gewalt des Königs, die eine gegebene über dem Volke iſt, ſich ein Recht der eignen Mitherrſchaft des Volkes verbindet, und dieſe Mitherrſchaft des Volkes mit dem König iſt das wahre Weſen konſtitutioneller Verfaſſung im Gegenſatz gegen die liberale wie gegen die konſtitutionelle Theorie*). Sie beſteht darin, daß das Volk gemäß ſeiner Freiheit die Grundſätze und Ziele, nach welchen es beherrſcht werden ſoll, zugleich mit dem König beſtimmt (durch eine formelle und unmittelbare Theilnahme an der legislativen Funktion und den mittelbaren Einfluß auf die Regierungsfunktion), und daß es ihre Aufrechthaltung überwacht und ſchirmt gegenüber der königlichen Regierung, die dazu durch verantwortliche Organe geführt wird. Aus dieſen einfachen und natürlichen Elementen des Staats, dem ſouveränen König und dem freien Volk, und nicht aus dem abſtrakten Mechanismus der Gewalt iſt die Verfaſſung zu begreifen und die Theilnahme an den einzelnen Funktionen zu beſtimmen. Solche Mitherrſchaft kann denn vom verſchiedenſten Umfange ſeyn, von einer bedeutenden Unterordnung unter die königliche Gewalt, wie in den deutſchen konſtitutionellen Staaten, oder von einer thatſächlichen Präponderanz über die königliche Gewalt, wie in England, in Frankreich — das unterſcheidet die Konſtitutionen in revolutio-

*) S. dieſes Werkes II. Band II. Abtheilung §. 51 folg., §. 84 und hauptſächlich auch §. 115. d. 2. Aufl.

nirten und in nicht revolutionirten Staaten —, aber sie darf das Fundament, auf dem sie ruht, das ihr vorausgehende ursprüngliche königliche Ansehen nie absorbiren, nie grundsätzlich das Königthum herabsetzen, daß es bloß den Volkswillen zu vollstrecken oder unter andern Gewalten als eine hinzutretende Gewalt zu equilibriren habe.

Nur diese Auffassung erklärt naturgemäß und ungezwungen die wirkliche konstitutionelle Verfassung, wie sie in England sich gebildet hat: die königliche Sanktion der Gesetze, das Veto (richtiger das Erforderniß des königlichen Assent, damit ein Gesetzentwurf Gesetz werde), die Ernennung der Minister und das specifische Ansehen des Königthums. Nur sie gewährt auch eine wirkliche Vereinigung von Königthum und nationaler Freiheit und kann deßhalb den Empfindungen beider Parteien genügen, die bloß mechanische Betrachtung des Königthums steht immer bloß auf der einen Seite der Volksfreiheit. Nach dieser Auffassung muß der Volksvertretung allerdings ein Einfluß, ein größerer oder geringerer je nach dem betreffenden Staate, auf die Wahl der Minister und auf die Principien der Regierung zukommen; aber nicht der allein entscheidende Einfluß wie nach der liberal-konstitutionellen Theorie. Es sind zwei Willen, der königliche und der Volkswille, die, beide geltend, sich einander ermäßigen, berichtigen: der königliche muß sich erproben an dem des Volks; wenn er mit diesem dauernd zerfällt, so kann er nicht bestehen; aber der Volkswille muß sich beschränken unter den königlichen, der König hat nicht bloß die freie Administration auf der Basis der allein vom Volke (öffentliche Meinung, Kammern) bestimmten Principien, er hat einen eben so wesentlichen Antheil an Bestimmung dieser Principien selbst. Es kommt so ein Drittes heraus, wie überall wo selbstständige Kräfte sich gegeneinander in Harmonie setzen, während nach jener Theorie

der König bloß den Volkswillen vollbringt, oder höchſtens bei Spaltung in der Volksvertretung eine ergänzende, ermäßigende Thätigkeit übt, auch nicht um ſeinen Willen, ſondern um den wirklichen Volkswillen zur Geltung zu bringen. Das Verhältniß aber zwiſchen König und Miniſtern iſt dann nicht das zweier Gewalten, einer exekutiven und einer neutralen ausgleichenden, ſondern es iſt der Souverän, der allein die Gewalt hat mit ſeinen verfaſſungsmäßig nothwendigen Organen, die aber dennoch nicht bloße „paſſive Agenten“ des Souveräns ſind, und zwar um deßwillen nicht, weil ſie eine Verpflichtung auf die Verfaſſung, ein Gewiſſen, eine Ehre haben, und weil eine Einſicht und Sachverſtändigkeit in ihnen repräſentirt iſt, welche ſich nicht mit der königlichen Qualität von ſelbſt und nach Nothwendigkeit verbindet. Weder die urſprüngliche und poſitive Einwirkung des Königs noch die Selbſtſtändigkeit des Miniſters kann alſo fehlen, und das Maaß der einen und der andern wird, eben weil ein untheilbares Zuſammenwirken erforderlich iſt, ſich immer nach der perſönlichen Begabung an Einſicht und Charakter richten.

Die Theorie der engliſchen Schriftſteller, noch auf Locke fußend, iſt eben ſo mechaniſch als die Montesquieu'ſche. Aber in England iſt das minder ſchädlich, weil die verfaſſungsmäßigen Stellungen ſelbſt durch Geſchichte und Herkommen überall genau bezeichnet und befeſtigt ſind, und die parlamentariſche Form und Sprachweiſe, weit entfernt dieſer mechaniſchen Auffaſſung zu entſprechen, vielmehr ein ächtes organiſches Königthum ausdrückt, ja in viel höherem Grade ausdrückt als es wirklich beſteht. Dagegen in Frankreich und Deutſchland, wo man die verfaſſungsmäßigen Stellungen erſt noch zu beſtimmen im Begriffe ſteht, kommt es auf reine Doktrin an.

Dritter Abſchnitt.

Die Anſicht über die Entſtehung des Rechts.

Anſicht über die Urſachen und Motive der Begebenheiten und der Geſetzgebung. — Einfluß des Nationalcharakters, und deſſen Gebrauch bei Montesquieu. — Ethiſche Folge dieſer Anſicht über die Entſtehung des Rechts. — Gegenſatz gegen dieſelbe: die Schule der geſchichtlichen Juriſten.

Wenn die Naturrechtslehrer und die Politiker in der Anſicht über das Ethos ſich widerſprechen, ſo ſtimmen ſie doch in der über die Entſtehung des wirklichen Rechts überein. So wie nemlich beide Richtungen aus der Triebfeder menſchlicher Unabhängigkeit und Selbſtthätigkeit hervorgehen, ſo betrachten ſie alle geſchichtlichen Erſcheinungen als menſchliche Erzeugniſſe. Es fehlt dem ganzen Zeitalter beinahe die Vorſtellung, wie ſich etwas Andres habe bilden können, als daß Menſchen es wiſſend und wollend gemacht hätten; es ſey denn, daß der rohe ſinnlos wirkende Zufall zu ihrer Schande als Zeichen ihrer Schwäche es veranlaßt habe. Dem göttlichen Geiſt, der die Geſchichte lenkt und auf dem menſchliche Freiheit nur als auf ihrem Grunde ſich bewegt, hat ſich die Wiſſenſchaft verſchloſſen. Nun iſt es überhaupt das Natürliche, ſich den menſchlichen Geiſt ſo zu denken, wie er in der eignen Zeit und Umgebung iſt. Der Gedanke, daß er ſelbſt in der Folge der Zeiten ſeine Beſchaffenheit verändert habe, liegt um ſo mehr der Vorſtellungsweiſe ferne, nach welcher er nicht durch die Geſchichte gebildet wird, ſondern im Gegentheil allein ſie bildet. Aehnliche Ueberlegung, ähnliche Anſicht, als ſie in unſern Tagen, in unſern Zuſtänden ſich zeigt, wird daher, wo nicht allen Menſchen, doch den hervorragenden Männern jeder Vergangenheit zugeſchrieben und ihre Thaten und Anordnungen daraus hergeleitet. Es wird wohl zugegeben, daß die Geſetzgeber des Alterthums hie und

da durch die Vorurtheile ihrer Zeit befangen waren; aber das betrifft nur Einzelnes und iſt eben ihre Schwäche. Im Ganzen habe die Geſinnung, welche ſie umgab, für welche ſie ihre Geſetze machten, bloß als Stoff auf ſie eingewirkt, ſie mußten auf die herrſchende Vorſtellungsweiſe Rückſicht nehmen, ſonſt konnten ſie ihre Zwecke nicht erreichen; keineswegs ſey ihr eignes Urbild, ihr Urtheilen und Wollen dadurch beſtimmt. Die Art zu denken und Abſichten zu haben, welche ihre Geſetzgebung eigentlich in Thätigkeit ſetzt, wird unabhängig von ihrer Zeit unſerer jetzigen ähnlich gedacht. Sie ſind außer der Nation geſtellt und bewegen ſie von dieſer Stelle aus; nur die Hebel müſſen ſie an ihr ſelbſt befeſtigen. So läßt Machiavelli die Römer, die Führer des Senats und des Volkes, frei vom römiſchen Charakter in der Art reflektiren, wie ſie als kluge Männer, als Ebenbilder ſeiner ſelbſt auch in ſeinem Staate hätten reflektiren können. So hätte Moſes Opfer, Prieſterſtand, Blutrache unmöglich für das Anzuſtrebende halten können, für das, was um ſein ſelbſt willen beſtehen ſoll. Er zollte dieſe Einrichtung, die er ſelbſt wohl für unvernünftig erkannte, bloß der Meinung ſeiner Nation, weil er allein auf dieſem Wege ſeine anderweitigen großen Zwecke erreichen konnte. Daß Speiſen unrein ſeyen, daß ein Feierjahr göttliche Verehrung enthalten könne, war nie ſein eigner Glaube, ſondern er verordnete dieß alles nur deßhalb als religiöſes Gebot, um dadurch deſto ſicherer Geſundheit, Fruchtbarkeit, was man auch jetzt noch für paſſende Beſtrebungen eines weiſen Mannes hält, zu erreichen. Lykurg hielt nicht die Hingebung an den Staat, die Entäußerung jedes einzelnen Rechtes und Beſitzes für das an ſich Rechte und Nothwendige; er gebrauchte ſolches nur, um das immer noch anerkannte Ziel der Staaten, die militäriſche Stärke, ſeinen Spartanern zu verſchaffen. Luther ſelbſt

dürfte nach der Ansicht der Aufgeklärten nicht an Christus und die Wunder geglaubt haben; seine Anerkennung des Evangeliums war nur ein Mittel, um für die Aufklärung, die damals noch nicht von Grund aus eingeführt werden konnte, den ersten Anstoß geben zu können. In Rücksicht auf die wirkliche Entstehung der Begebenheiten ist daher auch die oben bezeichnete pragmatische Uebertreibung, die gar nichts um sein selbst willen bestehen läßt, die allgemeine Vorstellung; denn nur durch sie können die geschichtlichen Erscheinungen von diesem Standpunkte aus erklärt werden. Man konnte sich die Entstehung der Homerischen Gesänge nicht anders begreiflich machen, als daß man irgend einen moralischen Zweck, irgend eine nützliche Lehre, welche durch sie bewiesen werden sollten, dem Dichter unterlegte. Dieß thun anerkannte Geschichtschreiber. Daher kommt es, daß selbst Montesquieu bei seiner reichen historischen Kenntniß, so richtig er die Folgen der Gesetze beobachtet, oft eben so unrichtig über ihre Entstehungsgründe urtheilt. Auch er nemlich giebt sich nicht der unbefangenen Anschauung hin, wie ein Motiv und Ziel, das die Menschen ohne daß sie es gewählt haben beherrscht, die Einrichtungen hervorbringt; alles soll nur als Mittel für das oder jenes mit bewußter Wahl ergriffen worden seyn. Die ursprünglich germanische Triebfeder der Ehre, die mit den ältesten Rechtsansichten zusammenhängenden Familien-Fideikommisse behandelt er, als seyen sie um die Monarchie zu erhalten eingeführt, die Unverletzlichkeit des Königs in England als Mittel für jenen Staatsmechanismus, die besondere Kammer der Pairs, die ihnen, als größere Theilnahme an der Regierung selbst, das höchste Vorrecht war, als bloßes Schutzmittel in ihren andern Vorrechten nicht gekränkt zu werden.

Zwar hat man nie aufgehört großes Gewicht auf den Nationalcharakter zu legen, auf den Einfluß, den er auf die

Geſetzgebung immer gehabt habe, und freilich noch mehr auf den, welchen er haben ſolle. Und am meiſten auf Montesquieu weiſt das allgemeine Urtheil hin, als auf die Fundgrube der Beobachtungen und Maximen dieſes Einfluſſes. Montesquieu ſpricht es auch aus, daß die Geſetze für ein Volk ſo paſſen müſſen, daß es nur ein beſonderer Zufall iſt, wenn die des einen Volkes auch für ein anderes paſſen. Man betrachte aber ſeine Auffaſſung des Nationalcharakters! Der Nationalcharakter der Franzoſen beſteht nach ihm*) darin, daß ſie Geſelligkeit und Fröhlichkeit lieben, gerne ſcherzen und ſchwätzen und ſich leicht mittheilen, daß ſie lebhaft, zuweilen unbeſonnen, ja unartig, daß ſie tapfer, großmüthig und offen ſind. Der Charakterzug der Athenienſer, wodurch ſie den Franzoſen ähnlich ſind, iſt ihr geniales Weſen, dem gemäß ſie bei den ernſthafteſten Angelegenheiten Scherz und witzige Ausfälle mit Beifall aufnehmen. Die Spartaner hingegen ſind trocken, mürriſch und verſchloſſen**). —— Was können nun ſolche Eigenſchaften für großen Einfluß auf das Recht haben? Selbſt wenn die Beſchreibungen vollſtändiger ſind, laſſen ſich höchſtens einzelne Beſtimmungen aus ihnen erklären. So pflegt man denn immer große Erwartungen von dem Einfluſſe des Nationalcharakters zu haben, weil die Theorie ſo lautet; wenn derſelbe aber wirklich nachgewieſen werden ſoll, ſo hat er ſich verflüchtigt. Es iſt auch ganz natürlich, daß in dieſer Epoche der Wiſſenſchaft der wahre Begriff des Nationalcharakters gänzlich fehlt. Die Iſolirung des Menſchen verhinderte ihn. Denn nun ſieht man die Nation nicht als einen Geiſt an; ſondern wie die Menſchen, die ihr angehören, als vereinzelte ſich zeigen, das erſcheint als Nationalcharakter. Die Richtung, das individuelle Ethos der Nation,

*) Montesquieu esprit des lois liv. 19, chap. 5.

**) Ebendaſ. chap. 7.

das nur im Ganzen wirksam ist, geht damit nothwendig verloren, z. B. das Streben nach Schönheit und Ebenmaaß des Staates, nach Weltherrschaft, nach Gliederung und Abstufung von Ständen. Denn keiner kann ein solches Streben aus und für sich selbst haben; er wird bloß davon ergriffen, wenn es in der Nation da ist. Was nach der Losreißung übrig bleibt, ist nichts als jene, gar nicht mehr auf ein bestimmtes Objekt gerichteten, bloß ruhenden Eigenschaften des Temperaments oder der Intelligenz, z. B. Lebhaftigkeit, Phlegma, Witz. Daher ist es auch nach Montesquieu*) nur ein Chaos zufälliger Dinge, „welche dazu beitragen, die Weise des Denkens und Handelns zu bestimmen, Klima, Gesetze, Staatsmaximen, alte Beispiele, Sitten und Gebräuche, Religion (deren bestimmter Inhalt natürlich hier auch als zufällig entstanden angesehen wird). Aus allem diesen bildet sich das, was wir Nationalcharakter nennen" — — Der Nationalcharakter im wahren Sinne aber ist, was die Nation als das höchste Ziel ihres allgemeinen Strebens erkennt und will. Er ist ihre totale Gesinnung, ihre sittliche Bestimmtheit. Diese wirkt alle bedeutenden Erscheinungen des Lebens — virtus est actuosa — und so geht auch das Recht aus ihr als ein Ganzes hervor. Dieses Ziel und dieses Urtheil haben ihr nicht zufällige Umstände beigebracht, Klima und alte Gebräuche; sie sind ihr von einer lenkenden Absicht angewiesen. Nationalcharakter ist der göttliche Beruf einer Nation.

Diese Ansicht über die wirkliche Entstehung des Rechts, wie sie hier bezeichnet worden, ist von einer bedeutenden Folge für die Ethik. Wenn nemlich wirklich alle Einrichtungen durch den überlegenden menschlichen Geist erzeugt sind, so muß es

*) Ebendas. chap. 4.

dieſem auch eben ſo zuſtehen, ſie wieder aufzuheben, andere an ihre Stelle zu ſetzen. Wohl kann hier Klugheit gebieten, ſie zu ſchonen zu irgend einem Zweck, insbeſondere dazu, um allen Einrichtungen, und ſohin auch den eignen, durch die Gewöhnung an ihren unaufhörlichen Beſtand Ehrfurcht und Stärke zu ſichern. So behandelt ſchon Ariſtoteles die Frage, ob man unvollkommene Geſetze beſtehen laſſen ſolle, damit nicht die Vorſtellung von der Heiligkeit aller Geſetze geſchwächt werde; oder ob man dem allgemeinen natürlichen Triebe nach Vervollkommnung folgend ſie umzuändern habe. Und was ſich von dieſem Geſichtspunkte aus dafür und dagegen vorbringen läßt, iſt von ihm wohl erſchöpft. Das iſt aber immer keine Ehrfurcht, welche der Handelnde ſelbſt vor den Geſetzen hätte, die ihn an ihrer Aenderung verhindert, ſondern nur das Beſtreben, daß Andere eine ſolche haben mögen, und er iſt nicht mehr verhindert, wenn er glaubt entweder daß die Andern dennoch ihre Ehrfurcht beibehalten werden, oder daß er ſie auch ohne das zum Gehorſam bringen könne. Auch iſt es nur die Achtung der Geſetze überhaupt, welche hier in Frage kommt; nicht die vor den beſtimmten Geſetzen, welche eben jetzt beſtehen und durch die Geſchichte herab ſich gerade ſo ausgebildet haben. Die beſtimmten Geſetze können auch als ſolche nach jener Anſicht keine Heiligkeit haben, denn vor dem, was ſie gemacht hat, der Klugheit anderer Menſchen, dem Klima und der Landesbeſchaffenheit, hat kein Menſch Urſache ſich zu beugen und anbetend zu verehren. — Da nun jede Richtung ihr Aeußerſtes erreichen muß, damit der Menſch ſie vollkommen kennen lernt, ſo kam es denn zuletzt dahin, daß alle Scheu zu ändern und aufzuheben verſchwand und die Regierungen mit der Legislation geradezu experimentirten. Hierin vereinigten ſich denn jene beiden von einem Urſprunge ausgehenden, von einem Geiſte beſeelten,

nur nach verſchiedenen Wegen ſich trennenden Beſtrebungen, die Naturrechtslehrer und die Politiker. In der rückſichtsloſen Umwandlung ſtehen ſie ſich gleich, ſie weichen nur in dem Ziele derſelben ab. Nach jenen iſt es die Verwirklichung ihrer abſtrakten Folgerung, nach dieſen ſind es entweder willkürliche zum Theil untergeordnete Zwecke, oder regelmäßig und im Allgemeinen die mechaniſche Sicherung des Staats und einer jeden ſeiner unentbehrlichen Funktionen.

Gegen dieſe Anſicht von der wirklichen Entſtehung des Rechts und von dem ethiſchen Verhältniß zu dem beſtehenden bildet die Schule der geſchichtlichen Juriſten den Gegenſatz. Das iſt, ſo wie ſie bis jetzt beſteht, ihre Eigenthümlichkeit. Man muß dieſes als die erſte Aeußerung betrachten, durch welche die geſchichtliche Anſicht in der Rechtsphiloſophie ſich wirkſam zeigt.

Fünftes Buch.

Spekulative Rechtsphiloſophie.

Wo man des Irrweges zuerſt ſicher gewahr wird, pflegt man wieder einzulenken, und wo eine Zerſtörung geendet hat, da pflegt man wieder aufzubauen. Die abſtrakte Richtung hatte alle heiligen Bande der Willkür preisgegeben, anfänglich zwar nur jene unſichtbaren geheimnißvollen, die allein dem Glauben ſich mit Gewißheit kundgeben, die unmittelbaren Beziehungen des Menſchen zu Gott; zuletzt aber auch die Verhältniſſe, welche mit dem phyſiſchen Leben verwebt, unaufhörlich gegenwärtig ſind, vor denen auch, wer minder in ſein Inneres ſich ſammelt, die Ehrfurcht nicht verliert. Wie nun das Gefühl für die Leere und Schlechtigkeit eines ſolchen Zuſtandes lebendig wurde, ſo auch die Einſicht in die Unwahrheit der Vorſtellungsweiſe, welche zu ihm führte.

Dieſe Verhältniſſe üben eine Macht über den Menſchen, die ihn zugleich ethiſch und thatſächlich bindet und nicht von ſeinem Willen abgeleitet werden kann. Man hat das Verhältniß der Gatten durch Vertrag zu begründen geſucht, aber das war nicht möglich bei dem Verhältniß zwiſchen Aeltern und Kindern. Und die Familie überhaupt äußert ihre Folgen nicht bloß für die, welche ihr Band eingingen oder zu ihm gehören; jeder Dritte

wird von ihnen berührt und muß sie anerkennen. In ältern Zeiten nahm die Familie die Blutrache und forderte das Wehrgeld. Jetzt hat der Injuriant der Frau dem Manne Rede zu stehen; der Rang, der Gerichtsstand, der Wohnort der Frau richtet sich nach dem Manne. Von bloß innerlichen moralischen Pflichten ist hier keine Rede; denn die Bestimmung des Klägers, des Gerichtes, sind ihrer Natur nach allein etwas Aeußerliches und Rechtliches. Diese Bestimmungen aber, wodurch jede Ehe auf alle Mitbürger einen rechtlichen Einfluß hat, müßten als ein Unrecht gegen diese erscheinen, wenn man ihren Grund in der Uebereinkunft der Gatten suchen wollte. Ist es doch nirgend gestattet, daß jemand mit einem Freunde eine Gemeinschaft des rechtlichen Zustandes eingehe. So muß die Familie selbst als solche ein Recht haben, unabhängig von dem Rechte der Menschen, welche sie bilden.

Ein gleiches Recht muß auch dem Staat zustehen. Ihn konnte man zwar mit mehr Anschein auf die stillschweigende Einwilligung gründen. Denn die Bürger können ohne physische Afficirung im Staat ein- und wieder austreten. Es sind hier nicht wie in der Familie die verschiedenartigen Beziehungen — Mann und Frau, Aeltern gegen Kinder, Kinder gegen Aeltern — welche durch ihre Eigenthümlichkeit und ihre unabänderliche Austheilung jeden Gedanken der Willkür entfernen; das Verhältniß zwischen Herrschenden und Gehorchenden könnte in jedem Augenblick umgewechselt werden. Allein die stillschweigende Einwilligung, um als Grund der Bürgerschaft gelten zu können, setzt ja schon ein Recht des Staates voraus, nach welchem die Bürger ihre Meinung zu erklären verpflichtet wären. Der Bürger müßte in Kenntniß seyn, daß er das Band aufheben dürfe und wie. Nun sieht sich aber jeder schon beim ersten Erwachen seines Bewußtseyns vom Staat umfangen, er ist schon

mit vielen Banden an ihn gekettet, hat Rechte genoſſen ohne eignes Zuthun, und Verbindlichkeiten übernommen, bevor er wußte und wollte. Und warum endlich darf der Staat, d. i. die Kontrahenten, ſich über das Territorium abſchließen und jedem dritten Nichteinwilligenden oder Austretenden den Grundbeſitz verwehren? Selbſt die äußere Macht, mit welcher der Staat wird und iſt, verhindert jede Zurückführung auf menſchlichen Willen. Dieſen ewigen Bau, welcher allen Zeiten die unverwüſtliche Dauer entgegenſetzt, würde menſchliche Klugheit weder aufzuführen noch zu erhalten im Stande ſeyn. Würde man einem Menſchen, der vom Staate nichts wüßte, die in unzähligen Richtungen ſtürmende Bewegung des Volkslebens vormalen, das ſtete Anwogen gegen den Staat — denn alle Intereſſen der Einzelnen ſind gegen ihn und ſeine Ordnung — er würde an die Möglichkeit des Staates weniger glauben, als jetzt die Meiſten an das ewige Reich. Dieſe zwingende Macht des Staates, durch welche er beſteht, die keines menſchlichen Willens bedarf und gegen die menſchlicher Wille nichts ausrichtet, beurkundet einen ihm ſelbſt innewohnenden, höhern als menſchlichen Willen.

Mit dieſer Einſicht in Macht und Recht, welche den ſittlichen Verhältniſſen ſelbſt eigen ſind, beginnt eine neue Periode in dem allgemeinen Urtheil über das Gerechte. In praktiſcher Weiſe, auf Erfolg und Wirkſamkeit in den öffentlichen Begebenheiten berechnet, machten es die politiſchen Schriftſteller, welche die Revolution bekämpften, geltend. Mit rein wiſſenſchaftlichem Intereſſe erſcheint es in der deutſchen Rechtsphiloſophie in dem Begriff des objektiven Willens, der ſittlichen Organismen, der dem Syſteme Schellings ſeinen Urſprung verdankt und auch das Naturrechts Hegels von den frühern unterſcheidet. Damit iſt der Anfang zur geſchichtlichen Anſicht

gemacht. Denn es iſt nun eine Urſache außer dem Menſchen und ſeinem Denken als Grund des Ethos und der Rechte anerkannt, es war nur noch nöthig, dieſe Urſache auch als handelnd und ſelbſtbewußt zu betrachten. Das geſchah indeſſen keineswegs mit dieſem erſten Schritte. Sondern der Wille und das Recht der Familie, des Staates erſcheinen hier noch als ihr eigner Wille und ihr eignes Recht, ſtatt eines wollenden Herrſchers über ihnen; daher ihr Daſeyn nicht bloß für den Menſchen, ſondern abſolut nothwendig. Durch dieſe übermenſchliche und doch thatloſe, bloß durch ihr Seyn und ihre Geſtalt glänzende Macht hat unſere Rechtsphiloſophie in dieſer Periode eine nahe Verwandtſchaft mit der griechiſchen, was ſich auch in der Bewunderung Schellings für die Platoniſche Republik und für die griechiſche Staatsverfaſſung äußert. Sie unterſcheidet ſich aber weſentlich von derſelben. Denn einerſeits hat ſie das voraus, daß ſie den Keim des Geſchichtlichen in ſich trägt, und Schelling zieht daher ſogleich den Fortſchritt der Staatenbildung in ſein Syſtem. Auf der andern Seite aber, ſo weit ſie noch ungeſchichtlich iſt, iſt ſie dieß durch die Anforderung, das beſtimmte beſondere Daſeyn aus einer reinen unerfüllten Urſache *als ein nothwendiges* abzuleiten; die göttliche Freiheit, welche die geſchichtliche Bewegung leitet und allein beſtimmt, die der griechiſchen Anſicht bloß mangelt, iſt daher hier noch immer poſitiv abgehalten. Die *ſpekulative Philoſophie*, welche den großen Umſchwung der Wiſſenſchaft bezeichnet, iſt in ihrer erſten Geſtalt noch *pantheiſtiſche Philoſophie*; aber ſie enthält den Keim und den Uebergang zur *geſchichtlichen*, zur *chriſtlichen Philoſophie*.

Erster Abschnitt.

Die Philosophie Schellings.

Erstes Kapitel.

Das System im Ganzen.

Herauskommen aus dem System Fichte's — Gleichheit ihrer Elemente — Folgen des objektiven Gebrauchs derselben — die allgemeine Gestalt des Schelling'schen Systems. — Werth des realen Princips bei Fichte und seiner Objektivirung durch Schelling — Erhebung der Philosophie. — Störendes Princip — Widerspruch desselben gegen das ganze System. — Entfaltung der christlichen Ansicht im Systeme selbst — Wurzel des Hegel'schen Systems.

„Ich will mein Selbst zu ihrem Selbst erweitern!" — das bezeichnet den ersten Schritt, mit welchem Schelling aus Fichte heraustrat. Das System des Letztern befand sich in der Lage, entweder folgerichtig das denkende Individuum zum All zu machen, oder willkürlich eben so viele Welten als Menschen anzunehmen und sie ohne Verbindung außer einander bestehen zu lassen. Schelling hält darum an dem Resultate Fichte's fest, daß den materiellen Dingen außer uns kein Seyn zukommt, sondern bloß Vernunft ist*); aber die eigne thätige Vernunft, welche er zum ἓν καὶ πᾶν machte, faßt Schelling als allgemeine Vernunft; war bei ihm das individuelle Ich die Substanz, so ist es bei Schelling das absolute Ich. Dieses bildet in sich die Welt, und damit auch alle einzelnen „endlichen, empirischen" Ichs, ohne selbst ein solches zu seyn. Auf dieses All-Ich überträgt sich denn die Fichte'sche Lehre des Bewußtseyns in allen ihren Momenten. Man muß diese Nachbildung

*) „Das Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andern sich reduciren, ist kein anderes als daß es Dinge außer uns gebe." Schelling Transcend. Idealism. S. 8.

nach dem menſchlichen Bewußtſeyn im Auge behalten, um in den erſten Schriften Schellings Klarheit zu finden. Schelling ſelbſt konnte kaum eine Anſchauung des von ihm dargeſtellten Univerſums haben, außer mittelſt dieſes Vorbildes.

Das Ich Fichte's ſetzt ſich ſeiner Natur nach, alſo nothwendig, ein Nichtich entgegen; das iſt ſeine handelnde reelle Seite, und es iſt nicht vor dieſem Akt. Eben ſo iſt der erſte Akt des abſoluten Ich (Gottes) bei Schelling das Reale, dieſes iſt = abſolute Macht Gottes, abſolutes Handeln, abſolute Nothwendigkeit. — Das andere Moment des Fichte'ſchen Ich iſt, daß es ſeine That (das Objekt) wieder beſchaut, ſich von ihr unterſcheidet, ſey es ihr vorausgehend oder nachfolgend (theoretiſch oder praktiſch) — das iſt ſeine individuelle Seite, der Sitz der Freiheit. Ihm entſpricht dann bei Schelling die andere Seite des Abſoluten, nach welcher es Ideales, Urwiſſen, abſolute Weisheit Gottes, Freiheit iſt. — Aber in beiden Momenten iſt es doch nur die eine Subſtanz (hier das abſolute, wie dort das individuelle Ich), welche thätig, welche das Wirkende, das Seyende in beiden iſt, — und das iſt die Identität zwiſchen Subjekt und Objekt, bei Schelling im Univerſum, bei Fichte im Selbſtbewußtſeyn. Es giebt kein Objekt im alten Sinne, nemlich kein bloßes Seyn, kein Ding, ſondern alles iſt That, Aeußerung einer Kraft, die ſelbſt geiſtig iſt, daher dem erkennenden Geiſte homogen. Dieſe Kraft aber iſt nach Schelling außer dem Menſchen; erſt durch die permanente Entgegenſetzung ihrer urſprünglich zugleich ſeyenden Wirkung in Subjekt und Objekt entſteht Bewußtſeyn *). Es iſt alſo die allgemeine Vernunft, welche ſich nach Schelling handelnd zum Gegenſtande macht, den ſie als Denken wieder beſchaut (Subjektobjektivirung).

*) Ideen zu einer Philoſophie der Natur S. 136.

Als Objekt macht sie sich aber zu vielem und besonderem in den Dingen, in den einzelnen Menschen, wie das Ich Fichte's in seinen Vorstellungen; während sie insofern sie Subjekt bleibt und sich von dem Objekt unterscheidet — als Wissen — immer das eine und allgemeine ist (Identität des Allgemeinen und Besondern). Denn wiewohl sie nur in den einzelnen Menschen, als empirisches Ich, wirklich weiß und erkennt, so ist doch dieses Erkennen als solches ein Allgemeines, und jeder hat das sichere Gefühl, daß sein Wissen nicht er als Individuum, daher nicht willkürlich, sondern nur die Wirkung einer allgemeinen Wahrheit, daher nothwendig ist.

Statt des Mikrokosmus ist so der Makrokosmus wieder hergestellt und das an jenem beobachtete Gesetz auf ihn übertragen. Es besteht nun wieder eine Welt, die nicht die Urtäuschung in sich trägt, daß der, welcher sie selbst ist, sie für etwas außer ihm hält; sondern für das individuelle Ich, dem sie außer ihm erscheint, ist sie es auch in der That. Dennoch ist die Möglichkeit der Vorstellung, an der auch dieses System zuerst heraufwächst*), gerettet. Kant gelangte nicht zu ihr, weil er Vernunft als ruhend betrachtet und sie deßhalb vom Reellen völlig scheidet. Fichte gewann sie durch die Identität des Selbstbewußtseyns, das handelnd beides ist. Schelling behauptet sie durch die Identität seines Absoluten, das gleichfalls jene Akte des Bewußtseyns in sich vereinigt. Die Sache und ihr Begriff sind bei Schelling so wenig als bei Fichte ein und dasselbe, sondern die Substanz, das Subjekt ist eine und dieselbe, obwohl sie, indem sie handelt, die Dinge, indem sie ihr Handeln beschaut, das Wissen derselben ist, so wie nach Fichte ich, der Vorstellende, und ich, der mich von meinem Vorgestellten

*) A. a. O. Einleitung.

Unterſcheidende, dennoch ein und daſſelbe Ich bin. Durch die Zurückſetzung der Identität von dem menſchlichen Bewußtſeyn in das Univerſum ſelbſt iſt daher erreicht, daß das Objekt nicht geläugnet und dennoch das Band zwiſchen ihm und unſerer Vorſtellung nicht aufgegeben zu werden braucht. Die Frage: wie iſt Vorſtellung möglich? wird deßhalb von nun an auch verlaſſen und es tritt wieder die nach dem Beſtande des Seyns in ihre Rechte.

Jene allgemeine unperſönliche Vernunft muß ſich nothwendig ihrem Weſen nach zu den beſtimmten Dingen und einzelnen Perſönlichkeiten machen, wie das Ich Fichte's zu ſeinen Vorſtellungen. Daher iſt Vernunft allein, und alles was iſt, iſt bloß Vernunft. Die Aufgabe der Philoſophie iſt darnach, wie bei Fichte, die Erfahrungswelt aus der Vernunft zu finden; aber nicht als eine bloß vorgeſtellte, ſondern als eine wirkliche, nicht zu zeigen, warum ich ſie denken muß, ſondern warum die Vernunft außer mir ſie bilden muß. Um dieſe Aufgabe zu löſen, findet Schelling die Mittel eben in jenen beiden Reihen oder Potenzen, die bei Fichte das Ich bilden, dem Realen und Idealen. Was dort als Prozeß des Bewußtſeyns erſcheint, wird hier zum Prozeß der Welt. Beide Potenzen, die gleich abſolut ſind, von denen keine ohne die andere je beſteht, ſind als lebendige, handelnde in einer mannigfachen Durchdringung begriffen, in welcher ein ſtetes Aufwärtsſteigen von der Vorherrſchaft des Realen zu der des Idealen ſtattfindet — der Prozeß der Potenzen. Der Menſch, die Perſönlichkeit iſt ſelbſt nur eine Stufe in dieſem Prozeſſe; denn das Abſolute, das nur als zugleich Reales und Ideales beſteht, iſt ſchon in dieſer Doppelheit wirkſam, bevor es dieſe Stufe erreicht, ſchon in den unterſten Naturprodukten. Nach Schelling iſt daher nicht mehr, wie bei den Früheren, Objekt und Reelles daſſelbe; denn es

giebt kein Objekt, in welchem nicht schon die ideelle Seite wäre, in den Dingen selbst ist schon die göttliche (allgemeine) Vernunft, ohne das könnten sie keine bestimmten begränzten Dinge seyn und auch nicht von uns als den Trägern der allgemeinen Vernunft erkannt werden*). Der Prozeß der Potenzen bleibt aber nicht stehen bei dem Menschen; die Verhältnisse unter den vielen Menschen und die wirklichen Begebenheiten in der Welt, da sie doch selbst nichts Anderes als die Wirkungen jener allgemeinen Vernunft seyn können, müssen gleichfalls aus ihm erklärt werden. Es ist zu zeigen, wie das Absolute mit derselben Nothwendigkeit, mit der es die (d.i. die bestimmte, vorhandene) Natur, so auch der Staat und die Geschichte, wie sie sich wirklich zugetragen hat, werden mußte. Jedes Ding, jedes Verhältniß, jede Begebenheit, alles was da ist oder auch nur als Gedanke besteht, kann nur das Ergebniß dieses Prozesses seyn. Hier zuerst also wird die wirkliche Welt nicht bloß in ihrem ganzen Umfange, wie schon bei Fichte, sondern auch in ihrem eignen Zusammenhang Aufgabe der Philosophie. Dadurch entstehen denn die jetzt so geläufigen und allgemein gepflegten Wissenschaften als Zweige der Philosophie, von denen vor Schelling keine Ahnung war: Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Religion, Philosophie der Mythologie, der Offenbarung u. s. w., d. i. nicht was man ehedem unter diesem Titel verstanden hätte und im unphilosophischen Publikum auch heutzutage dahinter vermuthet, eine Betrachtung und Beurtheilung über die Wahrheit oder

*) Es war im Systeme Schellings durchaus keine Gefahr, daß der Geist verkörperlicht werde, wie der Name Naturphilosophie befürchten machte. Die Natur wird gerade durch diesen Prozeß selbst zu einem zwar nicht Verstehenden, aber doch Verständigen, Verstand an sich Tragenden. Die Gefahr war im Gegentheil nur die, daß das Reelle an ihr verloren gehe und sie ein bloßer Abdruck von Gedankenformen werde.

Unwahrheit der poſitiven Religion, über die empiriſchen Urſachen oder den ſittlichen Werth der geſchichtlichen Thaten und Ereigniſſe, ſondern die Nachweiſung, wie nach den weltbildenden Potenzen, welche die Philoſophie ermittelt hat, die Geſchichte gerade ſo, in dieſen Ereigniſſen und Thaten vor ſich gehen, das religiöſe Bewußtſeyn des Menſchengeſchlechts gerade dieſe Religionsvorſtellungen in nothwendigem Prozeſſe durchgehen, alſo dieſe Kulten auf einander folgen mußten.

Hierin beſteht denn die mächtige Umwandlung der Philoſophie, die als der Gegenſatz von Spekulation gegenüber der Reflexion ausgedrückt wird. Das Weſen der Spekulation iſt, jedes Einzelne in der Totalität alles Seyns und danach in ſeiner abſoluten Urſache und ſeiner abſoluten Bedeutung zu erkennen, während die Reflexion das Einzelne nur in Beziehung und Zuſammenhang mit anderem Einzelnen, daher nur die abgeleiteten Urſachen und die relative Bedeutung zu ihrem Gegenſtande macht. Die Reflexion ſucht für eine phyſiſche Erſcheinung, z. B. für die Tropfbarkeit des Waſſers, eine äußere einzelne Urſache, den Druck der Luft; damit aber eröffnet ſich die Frage, warum iſt das Waſſer nicht gleich andern Körpern ſo ſtark der Luft zu widerſtehen u. dgl. Die Spekulation dagegen erklärt das aus der abſoluten Bedeutung des Waſſers, daß es die Darſtellung des Unendlichen im Endlichen iſt, danach müſſe einerſeits jeder Theil dem Ganzen gleich ſeyn, andrerſeits die Verendlichung ſich darſtellen, und dieſe Darſtellung ſey die Tropfbarkeit. Die Reflexion ſucht für ein geſchichtliches Ereigniß, z. B. die Revolution, die einzelnen empiriſchen Urſachen, die in der That ſowohl unerſchöpflich ſind als auch jede wieder auf andere Urſachen zurückweiſt. Die Spekulation erklärt daſſelbe aus ſeiner abſoluten Bedeutung in der Totalität der

Geschichte *): es mußte ein Moment eintreten, daß das Ideale (Reflexion, Wille) die Uebermacht habe über das Reale (den historischen Bestand); dieses Moment ist die Revolution. Sie ist also absolut nothwendig, und jene empirischen Ursachen sind selbst nur der Ausfluß dieser absoluten Nothwendigkeit. Eben so wie mit den Ursachen verhält es sich auch mit den Zwecken. Die Reflexion betrachtet eine Einrichtung der Natur oder der menschlichen Gesellschaft, z. B. die Ehe, als bloßes Mittel, z. B. zur Fortpflanzung, und ruft dadurch die weitere Frage hervor: wozu soll nun dieser Zweck selbst, die Fortpflanzung, dienen, warum soll eine Unzahl von Menschen bestehen, deßgleichen warum sind die Bedingungen der Natur so, daß jener Zweck nur durch jenes Mittel erreicht werden kann, warum hat die Natur nicht andere Wege eingerichtet? Die Spekulation dagegen sucht die absolute Nothwendigkeit dieser Einrichtung (der Theilung in Geschlechter, der Begattung) wie dieses Zwecks (der Vielheit der Menschen) in der Totalität der Schöpfung: es müssen sich die demiurgischen Principien zuletzt persönlich als Geschlechter darstellen, und das Band, die Einheit derselben, sich als das Schaffende bewähren. Die Reflexion bewegt sich immerdar im Kausal- und Finalzusammenhang. Der Kausal- und Finalzusammenhang aber setzt die bestehende Natur oder Welt als die bestimmte, die sie ist, voraus, er erklärt nicht, warum und wozu sie eben diese geworden. Die Spekulation unternimmt es daher, den absoluten Zusammenhang zu zeigen. Das Mittel zu dieser Erkenntniß der absoluten Bedeutung der Dinge ist denn eben jener Prozeß der Potenzen (später bei Hegel der dialektische Prozeß). Wie er die oberste und alleinige Ursache alles Seyenden und Geschehenden ist, so muß er denn auch die

*) Vgl. dieses Werkes II. Band I. §. 14.

hinreichende Erklärungs- und Erkenntnißquelle dieſer ſeiner Wirkungen ſeyn.

Das Höchſte aber in der Schöpfung und Geſchichte, man könnte nach vulgärer Betrachtungsweiſe ſagen, der letzte Zweck derſelben iſt nach Schelling die Kunſt. Denn ſie iſt eben die oberſte zugleich reale und ideale Thätigkeit, alſo die vollendetſte Wirkſamkeit der Urmacht, deren Weſen es ja gerade iſt, in ſolcher Durchdringung der beiden Potenzen Produkte zu bilden. Während Hegel, da er die reinen Gedankenbeſtimmungen, die Logik, als die weltbildende Macht erkennt, folgerichtig die Kunſt als untergeordnete Stufe, und als die abſolute Vollendung vielmehr die Wiſſenſchaft betrachtet, muß umgekehrt eben ſo folgerichtig Schelling, der die weltbildende Macht als ſchon urſprünglich real wirkend erkennt, als ihren höchſten Ausdruck die Kunſt anſehen. Er macht daher den künſtleriſchen Charakter zur Anforderung für jede höchſte Leiſtung und zum innerſten Weſen der Dinge. Es iſt der Zweck des Staats ein Kunſtwerk zu ſeyn, es iſt die Geſchichte in ihrem innerſten Weſen und ihrer höchſten Bedeutung ein Kunſtwerk, und der iſt der ächte Hiſtoriker, der ſie als Kunſtwerk darzuſtellen vermag. Die Wiſſenſchaft ſelbſt muß in ihrer höchſten Vollendung als künſtleriſche Reproduktion erſcheinen.

Mit der vollſtändigen Anerkennung des Objekts entſteht aber wieder die durch Kant beſeitigte Schwierigkeit, wie die Veränderung in der Welt ſich denken laſſe, da doch alles Vernunft und Nothwendigkeit iſt. Zeit und Veränderung zu läugnen war nicht mehr möglich, ohne den Gewinn, daß Vernunft eine thätige iſt und die Objekte erkennbar, daher ſelbſt Gegenſtand der Deduktion, ſelbſt Vernunft ſind, kurz den ganzen Fortſchritt ſeit Kant wieder aufzugeben. Veränderung mußte anerkannt werden, es war nur der Ausweg der, anzunehmen, daß ſie

selbst in dem Unveränderlichen auf eine unveränderliche Weise enthalten sey, das Eine seiner Natur nach ein Vieles seyn zu lassen und den Wechsel oder Fortschritt als die nothwendige Weise des Daseyns zu betrachten. Zeit und Raum sind daher hier nicht subjektive Formen, sie sind wirkliche Wesen, Formen, welche das Absolute in seinem Prozesse annehmen muß, seine nothwendigen Affektionen. Sie sind aber deßhalb auch nicht als Zeit, als Veränderung wahr; sondern das Wahre, die Einheit in der Zeit ist die Ewigkeit, d. h. die Zeitlosigkeit, aeternitas, nicht aeyiternitas *). So ist auch das Absolute, das nichts Bestimmtes ist, in allem Wechsel der Dinge und Begebenheiten das Wahre, das Ursprüngliche und Letzte. Das Sollen besteht in nichts Anderm als der Rückkehr des besonderen Ich zu dem Absoluten, Unbestimmten **). Die ganze Welt also mit allen ihren Formen von Zeit und Veränderung, That und Begebenheit ist in sich selbst getragen als die eine unveränderliche, zeitlose, in ihrem Wechsel selbst nothwendige Vernunft.

Das Vermögen aber, das Zeitlose in der Zeit, das Eine in dem wahrhaft Vielen in der Bewegung und That, die Totalität in dem Einzelnen wahrzunehmen, ist Anschauung. Diese ist daher das Organ der Philosophie. Sie ist intellektuale Anschauung, weil nicht die schon fest und sinnlich bestimmt gewordenen Dinge, sondern das Handeln der Urkräfte selbst angeschaut werden soll. Die auf sie gegründete Darstellung, wie das Veränderliche auf zeitlos nothwendige Weise in dem Unveränderlichen enthalten ist, also die wissenschaftliche Methode, welche dieses System fordert, heißt Konstruktion; eine Benennung, welche der Geometrie nachgebildet ist und durch die der Gegensatz gegen die logische Methode aus dem Satze des Widerspruchs

*) Vom Ich als Princip der Philosophie S. 57. 59.

**) Ebendas. S. 55. 57.

bezeichnet ſeyn ſoll. Denn aus der Konſtruktion finden, heißt aus der Totalität einer Figur finden. Dieſe iſt als ſolche ein Abſolutes, nicht noch tiefer zu Begründendes, das ſeinem eignen Geſetze gehorcht und ein Mannigfaches von Theilen in ſich ſchließt, ein ſchon urſprünglich gegliedertes Ganzes. Ihm ſteht entgegen der Beweis, nach welchem ein höherer Satz vorausgeſchickt und der fragliche als davon getrennt darunter geſtellt wird. Auch die Fichte'ſche Methode iſt Konſtruktion in dieſem Sinne; das Selbſtbewußtſeyn iſt eine Totalität, welches alle Produkte als integrirende Theile enthält, nach ſeinem eignen, aber gar nicht außer dieſen Produkten beſtehenden Geſetze. Nur gründet ſich die Fichte'ſche Konſtruktion auf Anſchauung des Bewußtſeyns, die Schelling'ſche auf die des Alls.

In den Abhandlungen über das abſolute Ich, über den tranſcendentalen Idealismus u. ſ. w. hat Schelling die logiſchen Fundamente ſeines philoſophiſchen Gebäudes gelegt. Den Aufriß, wie die Theile ſich in einander fügen, zeigen dann ſeine Vorleſungen über das akademiſche Studium. Dabei äußert ſich die innerſte Triebkraft des Syſtems, das Schöpferiſche, der reale Ausdruck von Ideen als Weltprincip in ſeinen Abhandlungen und Geſprächen über Kunſt. Die wirkliche Durchführung des Syſtems aber begann er zunächſt bei der Natur, daher ſchreibt ſich die Benennung „Naturphiloſophie". Hier zeigt ſich denn jene Konception, daß er durch die beiden Potenzen des Realen und Idealen und deren Einheit die ganze Natur in allen ihren Stufen und Gebilden erzeugen läßt. Die Einheit beider, das Band (copula), faßt er dabei ſelbſt wieder als eine Potenz, ja als das Centrum, als die eigentlich ſchaffende Kraft. Dieſes Band drückt in dem Verbundenen ſein eignes Weſen aus, das eben in der Identität beſteht. Es kann auch genannt werden die unendliche Liebe ſeiner ſelbſt, unendliche Luſt ſich zu offenbaren, ſich zu

wollen, zu bejahen. Die Welt ist nur der Abdruck dieses ewigen unendlichen Sichselbstwollens. Dieses Band ist in der Natur nach seiner einen Seite (der realen) die Schwere, als welche alle Dinge bindet, in der Allheit Eins macht, indem sie Alle in den Mittelpunkt drängt; nach der andern Seite (der idealen) das Licht (Lichtprincip), als welches gleichfalls die Dinge einigt, indem es als Ganzes in jedem seiner Theile und jedem Gegenstande, dem es innewohnt, gegenwärtig und vollständig gegenwärtig ist. Durch die Schwere sind die Dinge äußerlich eins, sie sind in Einem Punkte geeinigt, durch das Lichtprincip sind sie innerlich eins, sie sind sich selbst untereinander gegenwärtig (der Allgegenwart der Clairvoyance ähnlich). Daraus ergeben sich auch Raum und Zeit. Der Raum ist die Form der Dinge ohne das Band, die Negation des Bandes, und das Band (als Schwere) ist die Negation des Raumes (die Attraktion des Centrums hebt den Raum auf). Eben damit setzt die Schwere auch die Zeit, denn durch das Drängen in den Mittelpunkt setzt sie die Dinge in Bewegung, und durch die Bewegung ist ja die Zeit gesetzt. Schwere und Licht sind denn die beiden Principien, welche in ihrer Entgegensetzung und wieder ihrer Durchdringung die Natur bilden. So ist der Abdruck der Schwere in ihrem eignen Bereiche das Feste, Starre, die Erde (hier ist jeder Theil endlich, für sich abgeschlossen, relativ von dem andern verschieden und polarisch ihm entgegengesetzt); der Abdruck des Lichtprincips im Bereich der Schwere ist die Luft (hier ist im Einzelnen das Ganze enthalten, jeder Theil absolut von der Natur des Ganzen); Abdruck der Identität beider ist das Wasser, darum hat das Wasser die Tropfbarkeit vom Princip der Schwere (Princip der Verendlichung) und die Präsenz des Ganzen in den Theilen vom Princip des Lichts. Das Licht selbst als solches wirkt auf dieses ganze Bereich der Schwere (diese drei Elemente) und entfaltet die Knospe der

Dinge, um ſich ſelbſt in ihnen anzuſchauen. In derſelben Weiſe der Konſtruktion werden die Grundkräfte der Natur (Magnetismus und Elektricität), deßgleichen ihre Gebilde ſelbſt gewonnen: die organiſche Natur, das Pflanzen-, das Thierreich, endlich der Menſch, bei welchem der Gegenſatz der beiden Principien (des Lichts und der Schwere) ſich als Gegenſatz des männlichen und weiblichen Geſchlechts darſtellt, wo es ſich dann bewährt, daß die Einheit (copula) das Schaffende iſt, indem aus der Verbindung der Geſchlechter das neue Daſeyn kommt. Doch ſelbſt im Menſchen hat jenes ewige Band (des Lichts und der Schwere, des Unendlichen und Endlichen) nur einen vergänglichen Ausdruck, es muß endlich ſeinen vollkommenen und unvergänglichen Ausdruck ſetzen; das geſchieht durch den Weltbau und die göttlichen alles aufnehmenden Geſtirne. Was aber iſt Gott in dieſem Aufbau der Natur? Er iſt eben das Eine im All, das All im Einen, die Allkopula. Beweis ſeines Daſeyns zu verlangen iſt Thorheit, wer kann nach dem Daſeyn ſeines Daſeyns fragen? Wir empfinden ihn als Doppelpotenz im Wechſel unſers Lebens, im Schlaf und Wachen, wo er uns bald der Schwere hingiebt, bald ins Lichtweſen zurückſtellt. Die Allkopula aber iſt in uns ſelbſt als Vernunft, die Zeugniß giebt unſerm Geiſt. Es handelt ſich bei Gott nicht von einer äußern und übernatürlichen „Sache" (die Behauptung einer übernatürlichen Perſon ignorirt Sch. völlig), ſondern von dem unmittelbar Nahen, dem allein Wirklichen, zu dem wir ſelbſt gehören und in dem wir ſind. Es iſt nicht eine Gränze, ein Dieſſeits, erſt zu unterſcheiden, weil es in der That keine ſolche giebt. Immanenz und Tranſcendenz ſind hier gleiche und leere Worte, da dieſe wahre Anſchauung den Gegenſatz ſelbſt aufhebt und in ihr alles zuſammenfließt zu Einer gotterfüllten Welt. Alſo Gott iſt nichts Andres als Weltſeele, dieſe Schöpfung gebärende, aus ſich ausgehende, in ſich zurück-

strömende Kraft. Er ist die ewig schaffende Natur*). Der Pantheismus erscheint hier in seiner blühendsten Darstellung (der Stelle in Goethe's Faust: „wer kann ihn nennen?" vergleichbar), wie bei Hegel in seiner trocknern, abstrakten Darstellung.

In eine neue Epoche aber trat das System Schellings, als er durch den Stoff fortgeführt wurde von der Natur auf den Menschen selbst, damit auf die andere Seite des philosophischen Problems, die Geschichte. Sie beginnt mit seiner Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit". Das Problem dieser Abhandlung ist nicht bloß, wie der Titel lautet, die Freiheit, sondern tiefer gegriffen die Schöpfung des Menschen und die Geschichte des Menschengeschlechts; nemlich es soll durch dieselbe die Existenz eines Wesens mit Gottesbewußtseyn und mit Freiheit und dadurch zugleich mit der Möglichkeit des Bösen, und soll die bestimmte Art des Gottesbewußtseyns, wie die Geschichte in ihren verschiedenen Epochen sie zeigt, erklärt (ihre Nothwendigkeit nachgewiesen) werden. Er löst das Problem der Hauptsache nach durch die Mittel seines bis dahin ausgebildeten Systems. Es ist eine reale Potenz in Gott, die den Stoff alles Daseyns ausmacht, durch welche die selbstständige Kreatur möglich ist — der „dunkle Grund", die „Sehnsucht in Gott", die „Natur in Gott", die von seiner bildenden Kraft (der geistigen idealen Potenz Gottes) unterschieden ist; die ideale Potenz in Gott, der göttliche Geist, bildet in dieser die Gestalten der Wesen (ganz entsprechend dem Princip der Schwere und des Lichts). Die vollendete Einbildung des Geistes in diesen dunkeln Grund giebt den Menschen, er ist darum im Centro der Schöpfung, er hat das Gottesbewußtseyn, weil hier

*) Vergl. bes. Schelling: Die Weltseele (über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur). So heißt es auch einmal: die Schwere sey der „ganze Gott" insofern er sich als Einheit in der Vielheit ausdrückt.

der Geiſt völlig zu ſeiner Durchbildung oder Einbildung in den Stoff gelangt iſt; aber der Menſch trägt auch jenen dunkeln Grund, die andere Potenz, in ihm, er iſt aus dieſen beiden göttlichen Mächten gewoben, daher hat er die Möglichkeit, ſich jener erſtern hinzugeben, ſie in ſich wirken zu laſſen, ſo der Materialität zu verfallen, aus der er erhoben iſt, und das iſt das Böſe *). Die Aufeinanderfolge der Religionen aber iſt eben der göttliche Prozeß ſelbſt. Der Gott verwirklicht ſich ja nur ſelbſt im Menſchen, er verwirklicht ſich aber in einem verſchiedenen Verhältniß, einer Stufenfolge ſeiner eignen Potenzen, dieſe Stufenfolge iſt eben die Mythologie. Daraus erklärt ſich jene exorbitante Behauptung Schellings: daß die mythologiſchen Götter Wirklichkeit hatten, das will nicht ſagen, daß Zeus, Venus u. ſ. w. als individuelle Weſen und mit der Geſchichte, welche die Poeſie ihnen zuſchreibt, gelebt hätten, ſondern daß der damalige Gott wirklich nichts Andres war als eine Macht von der Art, wie das Gottesbewußtſeyn jener Zeit (die Mythologie, abgeſehen von poetiſcher Verarbeitung) ihn auffaßt. Ganz natürlich, das mythologiſche Bewußtſeyn iſt nur der Spiegel oder vielmehr es iſt ſelbſt die einzige Verwirklichung Gottes, d. i. der Weltmächte in jenem Stadium. Gott unterliegt danach ſelbſt einem Prozeß, die Geſchichte des Gottesbewußtſeyns iſt die Geſchichte Gottes, eben ſo wie auch die Natur ſeine Geſchichte iſt. Darum wirft Jakobi dieſer Abhandlung mit Recht vor, daß ſie einen werdenden Gott lehre, und Schelling lehnt das eigentlich nicht ab, ſondern vielmehr beſtätigt es, indem er in ſeinem „Denkmal Jakobi's“ entgegnet: ob denn der Gott

*) Die Erklärung, wie der einzelne Menſch im einzelnen Fall ſich frei entſcheidet und dennoch eine Nothwendigkeit des Handelns durch die beſtimmte Natur dieſes Menſchen, ſeinen Charakter gegeben iſt, hat an dieſem Ort kein Intereſſe. Vgl. darüber den II. Band I. §. 41.

des alten Testaments nicht ein ganz anderer sey als der des neuen? Das hier begonnene Problem enthält schon dasjenige, das der Gegenstand der gegenwärtigen Bestrebungen Schellings ist: Mythologie, Offenbarung, d. i. die innerste Geschichte des Menschengeschlechts.

Wenn man dieses System in seinen ersten Anfängen und in seinen feststehenden Sätzen analysirt, so könnte man es für eben so unfruchtbar als die früheren halten. Es hat noch die alte Anforderung der Vernunftphilosophie, daß alles nach einem nothwendigen Gesetze da sey und gar nicht anders gedacht werden könne, als es ist*). Es ist ihm noch eine leere Substanz das ἓν καὶ πᾶν, und zwei Bewegungen derselben, gleichfalls noch ohne Inhalt, erzeugen die Welt. Dann muß es aber überraschen, in der Ausführung Geist, was der früheren Vernunftphilosophie fehlt, zu finden, und eine Fülle stets neu erzeugter Gedanken, während jene nur das Eine, was ihre Grundansicht ist, in immer wiederkehrender Anwendung durchführen. Geistvolle Behandlung und ein todtes System verbinden sich nicht zufällig. Um jene erklärbar zu finden, muß dieses schon einen lebendigen Keim in sich tragen. Und dieser ist das reale Princip, das Princip der That.

Selbst Spinoza, so realistisch seine Lehre zu seyn scheint, hat kein wahrhaft reales Princip. Die Realität seiner Substanz wird ja erst aus ihrem Begriffe (causa sui) abgeleitet, ist also selbst nur ein Produkt des reinen Denkens. Der Weltzusammenhang ist deßhalb nach ihm nicht einmal ein physikalischer, sondern bloß ein mathematischer. Fichte ist der Erste, welcher die dem

*) Das Raisonniren aus den leeren Vernunftkategorien verwirft zwar Schelling schon von Anbeginn; allein alles Besondere ist ihm hier doch noch auf eine nothwendige, gesetzmäßige Weise in dem Allgemeinen enthalten und muß daher aus diesem Gesetze (a priori) gefunden werden können. Das Allgemeine bedarf des Besondern zu seinem Daseyn.

Rationalismus allein zugängliche Realität benützte, die That des Subjekts, und damit that er unbewußt den erſten Schritt zur Ueberwindung deſſelben. Schelling hat dieſes Reelle für ſein Abſolutes beibehalten, dadurch unterſcheidet er ſich von Spinoza. Die reine Subſtanz iſt ihm kein Seyn, kein Ding, ſondern ein lauteres Können, nichts als Setzen; die Art, wie die Affektionen in ihm enthalten ſind, nicht ein fertiges Inſichbegreifen, ſondern ein (wenn gleich nothwendiges) Hervorbringen, ein Verhältniß lebendiger Kräfte. Analytiſche Sätze werden bei Schelling zu thetiſchen *), Kants Frage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile möglich, d. i. wie enthält die Vernunft Dinge außer ſich? wird hier zu der: wie kommt die reine Urthat dazu etwas Beſtimmtes zu thun, was nicht mehr reine That iſt? Es iſt damit anerkannt, daß nur im Handeln Syntheſe möglich iſt. Selbſt die Bezeichnung „Identitätsſyſtem" könnte man mit der: „Syſtem der That" vertauſchen. Denn die That enthält die Einheit zwiſchen dem Thätigen und der Affektion in der Thätigkeit; außer dem aber giebt es keine Identität. Das bloße Seyn, das nicht handelnde, kann gegen ein anderes nur entweder völlig einerlei, wo jede Zwei ausgeſchloſſen iſt, oder durchaus nur zwei, nur ein anderes ſeyn. Bei Spinoza iſt daher die Identität des Begriffs und der Sache nur behauptet, bei Kant iſt ſie aufgegeben, nur bei Fichte und Schelling iſt ſie einzuſehen, ſo wie ſie bei Hegel wieder unbegreiflich wird.

Dieſes reale Princip erhält aber ſeine wahre Wirkſamkeit erſt dadurch, daß das erſchaffende Handeln nicht mehr das des Menſchen iſt, von welchem gewiß iſt, daß er nichts hervorbringen kann, was für ſich und in ſich ſelbſtſtändig würde. Nun erſt kommt zu dem Reellen der That (des Subjekts) noch das Reelle

*) Vom Ich als Princip ꝛc. S. 81.

ihres Produkts (des Objekts) hinzu. Fichte hatte das todte Objekt nur aufgehoben, hier erst ist es selbst lebendig gemacht *). Die Schöpfung hat nun nicht mehr das menschliche Individuum zu ihrem Mittelpunkt, wie nicht mehr zu ihrem Urheber; die Rücksicht auf das Verhältniß der Dinge zu mir (ich stelle mir zuerst Menschen gegenüber, dann Sachen, dann einen Leib u. s. w.) wird abgeworfen. Die Urkraft der Schöpfung selbst ist der Mittelpunkt; wie sie auf reelle Weise, also nach ihren eignen Bedingungen, wirkt, muß zugesehen, es müssen Natur und Geschichte in ihrem Zusammenhang, in ihrer Zeit- und Stufenfolge aufgefaßt, aus unsern leeren Vernunftkategorien die Dinge zu erklären, muß aufgegeben werden **). So ist es der Philosophie möglich gemacht, wieder den ganzen Reichthum und die Lebendigkeit der Schöpfung in sich aufzunehmen. Die Natur ist nicht mehr ein bloßes Mittel dafür, daß die vernünftigen Subjekte sich gegenseitig hinsichtlich ihrer Rechte auseinander setzen, wie bei Fichte, sie hat ihre Bedeutung in ihr selbst, und zwar nicht bloß die der Zweckmäßigkeit, wie Kant sie ihr zuschreibt, sondern die, daß sie Ausdruck des Göttlichen ist (z. B. das Licht ist die Manifestation des Wesens des Geistes im Körperlichen, darum ist es). Dieß ist die Objektivität des Schelling'schen Systems, mit der auch, so weit sie die Behandlung leitet, der Rationalismus aufgehört hat. Mit ihr hört aber auch die pragmatische Ansicht auf. Die Welt, die Natur ist nun kein Gegensatz mehr gegen die Vernunft. Statt der beiden Herrscher, dem blinden Zufall und dem vernünftigen Menschen, hat die Geschichte nun einen einzigen Herrscher, der keiner von diesen beiden ist, die Macht des Absoluten und seine

*) Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit S. 420.

**) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre S. 35. 36.

Evolution. Wenn die Ereigniſſe nothwendig zum Weltprozeſſe gehören, ſo können ſie nicht das Werk menſchlicher Berechnung und Wahl ſeyn. Die beſtimmte Stufe, welche jedes Zeitalter in dieſem Prozeſſe einnimmt, beſtimmt ihr Ethos und beſtimmt das Ethos, die Beſtrebungen und die Thaten der Einzelnen. Die Welt, welche eine objektive That iſt, d. i. das Erzeugniß einer reellen Kraft außer mir, nimmt nun eine ganz andere Geſtalt an, als die bloß meiner Vorſtellung ihr Daſeyn verdankt. Denn die Akte meines Bewußtſeyns ſind willkürlich, oder in Wahrheit zufällig von den jedesmaligen Objekten erregt, ſie können oder müſſen in jedem Momente abbrechen ohne kontinuirlichen Verlauf ihrer Gebilde. Dagegen die Produkte der Welt, wenn ſie von einem Handeln außer mir herkommen, bilden einen ununterbrochenen Strom dieſer Thätigkeit — ein Werden. Dieſe beiden Züge, die Objektivität und das Werden, ſind die Eigenthümlichkeit des Schelling'ſchen Syſtems, durch die es die Philoſophie der Zeit genannt werden muß. Denn auch den gefeiertſten Dichter unſerer Zeit zeichnet nicht bloß die Objektivität aus, die an ihm geprieſen wird, ſondern zugleich jener andere Zug. Es iſt eine Schönheit der Goethe'ſchen Romane, die durchaus kein anderes Werk der Poeſie aufzuweiſen hat, daß in ihnen gleich der Wirklichkeit ein Werden dargeſtellt iſt. Wir ſehen eine Leidenſchaft in ihrem erſten Keime, wir ſehen ſie wachſen und groß werden und zuletzt alles Andere verdrängen. Es iſt uns wie im Leben in jeder Stufe und Nüance, als hätte ſie von jeher ſo beſtanden, wir ſehen aber zurück, daß ſie geworden, und finden doch keinen Uebergang wo? und wie? Mit demſelben unſichtbaren Wachsthum bilden, verändern ſich die Zuſtände, die Verhältniſſe um ſie her. Das Gefühl ewigen und nothwendigen Beſtehens und doch zugleich ihres zeitlichen Entſtehens und Verwandelns begleitet uns wie in unſern eignen

Lagen und Schicksalen. Dieses nie stille stehende Wachsthum, dieses lebendige Werden beherrscht auch die Anschauung Schellings, und sein System ist ein unaufhörliches Ringen es darzustellen. Derselbe Zug ist eine Eigenthümlichkeit Savigny's in seiner Sphäre und läßt ihn als Begründer der geschichtlichen Ansicht des Rechts erscheinen, obwohl andere wesentliche Züge derselben von Andern früher und erschöpfender ausgeführt worden sind. Mit dieser Erhebung der Philosophie mußte die Anforderung des künstlerischen Charakters an sie entstehen; denn Kunst ist eben Nachbildung nach dem Geiste, der in der Schöpfung lebendig thätig ist. Daher ist Schelling der Erste, der jene Anforderung macht, und in der modernen Zeit auch der Einzige, der ihr entspricht.

Mit diesem großen Fortschritt der Philosophie tritt aber zunächst in anderer Beziehung ein Mangel um so fühlbarer hervor. Es kommt nemlich durch diesen ersten Schritt des Systems von selbst: daß das Absolute keine Persönlichkeit ist. Das Ich der Welt ist schon, bildet die ganze Natur, bevor es nur wahrhaft ein Ich wird. Bevor es sich von seinem Objekte unterscheidet, nicht wie das Bewußtseyn Fichte's zugleich mit dieser Unterscheidung, macht es die Natur, mithin als ein selbst Nichtsehendes. Es wird auch niemals Persönlichkeit. Denn das Selbstbewußtseyn der Kreatur ist nicht Persönlichkeit Gottes. Ich, der ich da sage: „ich bin", bin nicht Gott, und die Vernunft, welche alles ist, als solche, kann nie sagen: ich bin. Das Entstehen menschlicher Persönlichkeit ist selbst nur eine Abstraktion, die in der allgemeinen unpersönlichen Vernunft vorgeht und nur von dem Produkte derselben, nicht von dem Wesen, welches sie vornimmt, gewußt wird *). Dieses ist der befürchtete Pantheismus dieses Systems, nicht im Sinne der Immanenz, sondern in dem,

*) Ideen zur Naturphilosophie S. 130 bis 140.

daß Gott kein von den Geſchöpfen unterſchiedenes Selbſtbewußtſeyn hat. Die Philoſophie iſt in ſolcher Weiſe von dem menſchlichen Bewußtſeyn als Urſache und Mittelpunkt der Dinge zum Univerſum zurückgekehrt, es iſt Objektivität gewonnen; aber ſie hat die Perſönlichkeit des Unbedingten noch nicht errungen.

Dieß war ein natürlicher Durchgangspunkt der Philoſophie. Sie konnte nicht plötzlich von dem Menſchen auf Gott ſpringen; zuerſt mußte der Welt das ihr entzogene Leben wieder ertheilt werden. Es lag aber die Nöthigung dazu auch in der rationaliſtiſchen Anforderung, daß alles vom menſchlichen Geiſte müſſe gefunden werden können — die unbeſchränkte Erforſchlichkeit des Wahren. So lange man auf dieſer beſteht, ſetzt man voraus, daß die Urſache der Welt ſich vollſtändig wie ſie iſt im Bewußtſeyn des Denkenden finde; wie könnte er ſonſt ihre Wirkungen wiſſen? Nun iſt aber die Freiheit und Wahl, die ich in mir finde, nicht die Urſache der Welt, ſonſt könnte ich ſie auch anders machen, dieſe Freiheit iſt bloß die meinige und hat keinen Einfluß auf ſie; was ich in mir als Allgemeines finde dagegen, iſt nur das Nothwendige, das Geſetz. Denn die Freiheit Gottes, wenn er eine ſolche hat, iſt eben das nicht Mittheilbare, ſeine Perſönlichkeit muß ſein Eigenthum bleiben, wir können niemals Er werden. Was er in ſeinem nur in ihm vorhandenen Entſchluß wollte und will, können wir nur durch ſeine freiwillige Mittheilung und nur ſo weit als dieſe reicht, wiſſen. Sollen wir daher durch unſer Denken das Abſolute und den Zuſammenhang der Welt finden, ſo darf daſſelbe kein Freies, es muß *das* Allgemeine ſeyn, was ſich auch in uns vollſtändig findet, das nothwendig Wirkende — die unperſönliche Vernunft. Dieſe Annahme liegt alſo nothwendig in der Vernunftphiloſophie, aber keineswegs hängt ſie überhaupt, wenn man von Vernunftphiloſophie abſieht, mit den Grundlagen des Schelling'ſchen

Systems untrennbar zusammen; im Gegentheil, sie widerspricht geradezu dem Wesen desselben. Durch sie wird alles, was als eigenthümlicher Zug, was als hoher Gewinn sich in ihr ankündigt, in bloßen Schein verwandelt. That und Schöpfung sind dieses nicht mehr, wenn alles nach einer vorausgehenden Nothwendigkeit kommen mußte. Das Werden selbst ist kein Werden, wenn schon von Anfang an nichts Anderes möglich war, wenn es nicht in seinem Innersten auch eine Geschichte ist. Das ist es aber nicht, wenn Gott, statt der freie Urheber desselben zu seyn, ihm selbst unterliegt, sein eignes Daseyn statt eines Handelns ein bloßes Werden ist. Unser Interesse, das Wahrheitsgefühl fordert eine Nothwendigkeit in allem Geschaffenen, das ist aber nur die Unabhängigkeit von unserer Willkür und die Beherrschung durch eine andere Intelligenz; hier jedoch würde diese Nothwendigkeit es in sich selbst, sie würde es für Gott. Die Freiheit des Individuums und das Ethos, welche schon von Anbeginn des Systems mit erstaunlicher Kraft gegen die hereinbrechende Last des Pantheismus aufrecht erhalten werden, müßten dennoch aufgegeben werden; so wie auch das Ziel des Sollens statt in eine positive Vereinigung von Persönlichkeiten, in welcher beide bestehen, die göttliche und die menschliche, in das Verschwinden aller Persönlichkeit gesetzt werden müßte gegen die Grundansicht, daß reelle Produktion und ihre unendliche Steigerung das Ziel der Urkraft ist. Die höchste Wahrheit dieses Systems, daß lebendige Kräfte das Universum bilden, läßt sich nicht halten und durchführen, ohne daß sie von vorn herein in einer Persönlichkeit verbunden wären. Denn daß diese Kräfte gerade in dieser bestimmten Stufe sich durchdringen, dieses bestimmte Produkt bilden, dafür muß die Philosophie einen Grund wissen, es kann nicht Sache des Zufalls seyn. Soll dieser Grund nun Nothwendigkeit seyn, die Natur dieser Kräfte,

deren ſie ſich nicht entäußern können, ſo würde ihre Lebendigkeit aufhören, ihr Charakter als Kraft; ſie würden zu bloßen Subſtanzen, die aneinander gebracht als Faktoren ein Produkt geben müſſen. Allerdings enthält das Produkt beides, das Reale und Ideale; aber ſeine Beſtimmtheit iſt doch noch etwas Anderes als das allgemeine Weſen dieſer Kräfte; es iſt ihr beſonderer Gebrauch, und warum iſt er gerade dieſer in einem jeden Fall? Etwas Anderes zu erſchaffen, als ſie ſelbſt iſt, iſt das Weſen der lebendigen Kraft. Geſchähe dieſes nicht nach Freiheit, ſo müßte ſie das zu Schaffende ſchon anfänglich ſelbſt geweſen ſeyn. Daß der Baum, Wurzel, Stamm und Blätter iſt, iſt nothwendig; daß aber der Saamen den Baum giebt, iſt ein Wunder, eine Schöpfung und Sache der Freiheit, wenn auch hier nicht ſeiner eignen. Ja man muß weiter fragen, da Schelling das ganze Univerſum aus ſeinem Abſoluten hervorgehen läßt, als eine Offenbarung des Abſoluten anſieht, was denn dieſes Abſolute in ihm ſelbſt ſey, bevor es ſich in der Welt und den Dingen offenbart hat, und da bleibt nichts als das Abſtraktum: Die Indifferenz des Realen und Idealen, des Subjekts und Objekts, und es iſt dann aber auch ſchon aus dieſem Grunde nicht begreiflich, wie dieſes leere, inhaltloſe, geiſtloſe Abſolute in einer ſo reichen erfüllten Welt ſich kund geben ſolle, wie die Erfülltheit eine Offenbarung und Selbſtverwirklichung der Leere ſeyn könne. Das iſt denn der Eindruck, der durch alle Schriften Schellings ſich durchzieht: eine Fülle des Lebens (der anregenden Ideen, tiefſchlagenden Ahnungen) in der Durchführung; wenn es aber auf den letzten Grund kommt, da endet es in der kahlſten Abſtraktheit, in welcher alles wieder erſtirbt. Man wird ergriffen von der Strömung dieſer Geſtalten; aber ſteigt man hinauf zu ihrer Quelle, an der man ſich laben möchte, ſo iſt ſie verſiegt, und man begreift nicht, wie ſolche Strömung aus ihr kommen konnte. Es ſind

zwei verschiedene Menschen in dem System, ein ahnungsvoller Dichter, der da göttliche Dinge besingt, und ein abstrakter Philosoph, der das Universum skeletisirt.

Durch Schelling entstand denn auch jene Auffassung, die man als das innerste Charakterzeichen des Pantheismus betrachten kann: daß das individuelle Leben als Negation und Beraubung des Allgemeinen erscheint. Auf sie werden wir bei der Darstellung des Hegel'schen Systems zurückkommen.

So liegt es in dem Wesen dieses Systems, nach welchem es weder die subjektive Vernunftthätigkeit noch irgend eine ruhende beschlossene Macht als das Unbedingte erkennt, auf einen persönlichen, frei bestimmenden Gott hinüberzuleiten. Ein schöpferisches Princip ist daher das Postulat, welches Schelling von vorn herein macht; er behandelt schon in seinen ersten Schriften die Potenzen mit völliger Freiheit, er hat kein Gesetz aufgestellt, nach welchem sie sich durchdringen müssen, so daß sie gerade diese und keine andern, nicht mehr und nicht weniger Gestalten erzeugen müßten. Ja man könnte sagen, er behandelt sie mit poetischer Licenz. Es ist keine Ordnung und Nothwendigkeit des Fortgangs, es werden oft die partikularsten Beziehungen zu entscheidenden Bindegliedern. So machen die göttlichen alles aufnehmenden Gestirne bei ihm den Schluß der Schöpfung, auf welchen sie im Fortgang vom Menschen aus hingeführt wird, statt umgekehrt, so wird die Zeit als Produkt der Schwere in das System eingereiht, so ist die Kirche bloß ein Surrogat der untergegangenen demokratischen Form des Staats u. dgl. Vollends bei Schellings Nachfolgern ward diese Freiheit zur Willkür. Wenn die Kantianer subsumirten, wenn Fichte, wie Jakobi das Gleichniß durchführt, mit seinem Ich Nichtich strickt; so kann man von der Schule Schellings sagen, daß sie mit seinen Potenzen würfele, was aber freilich um so weniger gelingen konnte, als

zu dieſem Spiele das Glück des Genies gehört. Dieſer Willkür gehörte denn auch der Verſuch mit den Zahlenverhältniſſen an, ſo wie überhaupt die geiſtreiche Manier, die in der Freude, des alten logiſchen Zwangs überhoben zu ſeyn, an den zufälligſten Combinationen ſich ergötzt, bei der ſich gut anhört und einleuchtet, was ſie ſagt; aber auch Anderes und Entgegengeſetztes eben ſo einleuchten würde. Von dieſer Manier iſt denn auch der ſonſt wahrhaft geiſtvolle Adam Müller inficirt, indem er mit ſeinem Krieg gegen die Elemente, ſeinem Verhältniß einer Eins über Zwei, Gleichniß von Mann und Weib, Jugend und Alter, die durch und durch eigenthümlichen Verhältniſſe des öffentlichen Lebens zu löſen ſucht.

Es iſt auch ein ſteter Fortſchritt im Syſtem Schellings, in welchem die Perſönlichkeit Gottes immer mehr Herrſchaft erhält, in demſelben Grade aber auch Vernunftphiloſophie aufgegeben wird, ſo daß der Anfang und das Ende ſich gar nicht mehr gleichen. So heißt es zuerſt: „Außer der Vernunft iſt nichts, und in ihr iſt alles“ *), u. dgl. Dagegen in der Folge: „Die ganze Natur ſagt uns, daß ſie keineswegs vermöge einer bloß geometriſchen Nothwendigkeit da iſt; es iſt nicht lautre reine Vernunft in ihr, ſondern Perſönlichkeit und Geiſt. — — — Die Schöpfung iſt keine Begebenheit, ſondern eine That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Geſetzen, ſondern Gott, d. h. die Perſon Gottes, iſt das allgemeine Geſetz, und alles, was geſchieht, geſchieht vermöge der Perſönlichkeit Gottes, nicht nach einer abſtrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geſchweige Gott **).“ „Sie ſagen: Gott muß ſchlechterdings übermenſchlich ſeyn. Wenn er nun aber menſchlich ſeyn wollte, wer dürfte etwas dagegen einwenden? — — — —

*) Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik 2. B. 2. H. S. 2.

**) Ueber das Weſen der menſchlichen Freiheit S. 482.

Also kann ich ihm auch nicht zum Voraus vorschreiben, was er seyn soll. Er ist, was er seyn will. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen; nicht aber ihm zum Voraus wehren, zu seyn, was er seyn will*)." Die Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit ist überhaupt wie in Beziehung auf den Stoff so auch in Beziehung auf die Lehre eine Epoche in der Entwickelung des Schelling'schen Systems. Vollends aber kam während der langen Pause, die seit dieser Abhandlung bis jetzt in der schriftstellerischen Thätigkeit Schellings eingetreten ist, jene Umwandlung der Grundansicht zum entschiedenen Durchbruch. Sie ist vielleicht mit bestimmt durch Jakobi's Angriff, vielleicht durch die inzwischen erfolgte Ausbildung des Systems Hegels, in welchem Schelling sich selbst seinem pantheistischen Standpunkte nach objektiv wurde; gewiß aber und hauptsächlich durch den Stoff selbst. Seitdem Schelling im Fortgang seiner Arbeit nicht mehr die Natur, sondern das religiöse Bewußtseyn zum Objekt hatte, konnte er, dem es auf die Erklärung des Objekts ankam, der deßhalb nie mit der Rücksichtslosigkeit wie Hegel von vornherein fertige Formen dem Objekte aufdrang, nicht mehr bei der alten aprioristischen Deduktion und der Voraussetzung einer unpersönlichen Weltursache, die auch er anfangs mit völliger Entschiedenheit verkündigt hatte, beharren. So bezeichnete denn Schelling in seinen Vorlesungen von 1828 die Systeme des Rationalismus von Cartesius an bis auf die Gegenwart als solche von bloß logischem Charakter im Gegensatze des geschichtlichen Charakters, in dem Sinne, wie das oben (Buch III. Abth. I) ausgeführt wurde, wenn ich anders ihn richtig verstand. Dieß ist in der That ein Simsons-Akt, mit welchem er den Tempel der bisherigen Philosophie

*) Brief an Eschenmayer S. 91.

aus seinen Pfeilern hob und das ganze Heer der Feinde, sich selbst aber mit ihnen, unter dessen Trümmern begrub. In der neuesten Lehre Schellings — nach dem Wenigen, was mit Sicherheit davon zur öffentlichen Kunde gekommen, zu urtheilen — ist das leitende Motiv auch kein anderes als: das große Objekt, das menschliche Gottesbewußtseyn in seinem Verlaufe zu erklären. Er bringt an diese Erklärung allerdings die Hebemittel seines ursprünglichen Systems mit heran. Wie die Potenzen des Realen und Idealen, der Schwere und des Lichts und der Kopula uns in der Abhandlung über die menschliche Freiheit unter verändertem Namen als dunkler Grund, Sehnsucht u. dgl. wieder begegnen, so sind sie auch jetzt in den Potenzen des Seyn-Könnenden, Seyn-Müssenden u. s. w. kaum zu verkennen. Eben so gewiß ist aber das bestimmte Bekenntniß Schellings zum persönlichen Gott, der selbst der Entwickelung des Gottesbewußtseyns nicht unterliegt, sondern ewig über ihr erhaben steht, und zu den Thatsachen der Offenbarung als thatsächlicher unallegorischer Wahrheit. Ob nun jene frühere Grundanschauung, die Schelling nicht aufgiebt, und diese Anerkennung eines persönlichen Gottes und seiner wirklichen Thaten, welche die Schöpfung und Offenbarung seyn sollen, mit einander vereinbar sind, darüber läßt sich ein Urtheil wissenschaftlich nicht begründen, so lange nicht die neueste Lehre Schellings in authentischer Mittheilung uns vorliegt. Jedenfalls aber lag es in dem System Schellings, in seiner aprioristischen pantheistischen Gestalt nicht abschließen, sich nicht als bloße Vernunftphilosophie vollenden zu können.

Dagegen hat Hegel von Schellings Standpunkt aus jenes widerstreitende rationalistische Element festgehalten und durchgeführt — die Vernunftnothwendigkeit in der Welt und damit die Unpersönlichkeit Gottes. Er war daher genöthigt, die ganze Eigenthümlichkeit Schellings aufzugeben: das uranfänglich Reelle,

die That, das Leben, die Schöpfung. Damit iſt das Palladium der Schelling'ſchen Philoſophie eingebüßt, und alle Gefahren, welche ſie bei ihrer Entſtehung bedrohten, mußten nun in Erfüllung gehen. Die Welt wird wieder zur thatloſen Subſtanz, deren logiſche Affektionen die Dinge ſind, die Identität zerfließt in Einerleiheit, das Sollen und die individuelle Freiheit wird zum Schein, und das Ziel alles lebendigen Daſeyns iſt ſein Verſchwinden in das Nichts. —

Zweites Kapitel.

Die Rechtsphiloſophie Schellings.

Der objektive Wille — die ſittlichen Organismen und ihr Prozeß in der Geſchichte — Konſtruktion des Staats und der Geſchichte. — Umſturz des frühern Naturrechts, ſeiner Lehren und ſeiner Aufgaben. — Objektivität und Lebendigkeit der Rechtsphiloſophie. — Das hemmende Princip in der Rechtsphiloſophie Schellings — Andeutung Hegels. — Allgemeiner Charakterzug jener wiſſenſchaftlichen Periode. —

Der Gedanke des allgemeinen Willens — nicht die Zuſammenſetzung der Einzelwillen, ſondern ein unmittelbar abſoluter, über allen einzelnen ſtehender, rein objektiver Wille — iſt das erſte, was Schelling in der Rechtsphiloſophie leiſtete*). Er entſpricht vollkommen dem abſoluten Ich als Princip der theoretiſchen Philoſophie und kommt in gleicher Weiſe aus dem Fichte'ſchen Einzelwillen heraus. Wie dieſes zur Subſtanz des Spinoza, ſo verhält er ſich zu Kants Vernunft oder Menſch an ſich. Die Vernunft nemlich iſt ruhend, fertig; der Wille hingegen thätig. Dieſer allgemeine Wille iſt aber wie die Kant'ſche Vernunft und wie das abſolute Ich noch ein bloßes Abſtraktum; es war ein weiterer Schritt, ihn als einen ſolchen zu faſſen,

*) Schellings Abhandlung über das Naturrecht in Fichte's und Nieth. philoſ. Journal 4. und 5. B.

der nie bloß allgemeiner Wille, ſondern immer ein in ſeinen verſchiedenen Stufen beſtimmter Wille iſt. Dazu führte die Ausbildung des Syſtems, die Konſtruktion des Univerſums aus den beiden Thätigkeiten des Abſoluten. Der objektive Wille (das Abſolute) wird nun in der abgeſtuften Durchdringung dieſer Thätigkeiten zu verſchiedenen Geſtalten, den Urbildern der moraliſchen Pflicht*) und den rechtlichen Verbindungen, die eben dadurch, daß ſie aus dieſem Weltprozeſſe hervorgehen, Totalitäten, d. i. ſittliche Organismen ſind. Wie jener aufwärts gehende Schöpfungsprozeß in der Natur die verſchiedenen Reiche, Gattungen, Arten mit Nothwendigkeit erzeugte, ſo in der ſittlichen Welt die Gebilde der Familie, des Staats, der Kirche. Die verſchiedene Geſtalt, welche dieſe in der Geſchichte, alſo nach einander annahmen, iſt gleichfalls nur das Werk der geſetzmäßigen Erzeugung, die in der Natur nebeneinander bildet. So iſt der Staat der Organismus der Freiheit**), oder auch die „Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit", das daher ſeine wahre Beſchaffenheit, daß alles was nothwendig iſt zugleich frei geſchieht, und alles was frei geſchieht zugleich ein Nothwendiges war. Der Staat iſt aber der Ausdruck dieſer Harmonie im Realen — er iſt nemlich ein geiſtiges (mithin ein freies) Leben in einer ſtehenden, äußerlich befeſtigten Form, alſo im Realen, Nothwendigen ſich äußernd —, die Kirche dagegen iſt Ausdruck derſelben im Idealen, ſie iſt eine äußere Geſtaltung und Gemeinſchaft auf dem Boden des Geiſtigen (Subjektiven), des Erkennens und Glaubens. Der Staat iſt auch die höchſte Darſtellung der Identität des Allgemeinen und Beſondern (Einen und Vielen); denn Eine öffentliche Ordnung verbindet hier eine Menge von Partikularwillen. Die verſchie-

*) Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums S. 146.
**) Akad. Stud. S. 226.

dene Art aber, wie diese Momente, das Eins und die Vielen, sich durchdringen, bildet die Geschichte des Staats, die Geschichte der Welt. Im antiken Staat (den Republiken) war die Einheit und Vielheit in unmittelbarer (absoluter) Verbindung, die Menge wußte sich als einen Staat, von dem sie sich nicht lösen konnte, und die Einheit des Staats, der Staat selbst existirte wieder nur in dieser Menge, dem Volke. Die Einheit (Staatsgewalt), die da herrschte, war ja nichts Andres als die Vielen, die da gehorchten. Im modernen Staat dagegen ist diese Identität aufgehoben, die Einheit steht als Monarch, der nicht zugleich Viele ist, gegenüber der Vielheit, dem Volke, in welchem sich jeder wieder bloß als Einzelner fühlt. Die Einheit herrscht so über die Vielheit, als von ihr getrennt, deßhalb in „abstrakter Gestalt", während auf der andern Seite die Vielheit durch ihre Entgegensetzung gegen die Einheit in Einzelheit zerfällt und damit aufhört, das Werkzeug der Allgemeinheit zu seyn. Als Ersatz für den Verlust der wahren Einheit (Identität) im Staate bedurfte deßhalb die moderne Welt der Kirche, welche diese Einheit im Idealen (Subjektiven) darstellt. „Der Begriff der Monarchie ist darum mit dem der Kirche wesentlich verflochten." Beides sind Wirkungen oder Surrogate des verloren gegangenen wahren Staates*). Der gegenwärtige Staat ist darum ein unerfreulicher, indem Privatrecht und öffentliches Recht (Subjektivität und Objektivität) sich von einander losgerissen haben. Darum ist auch die gegenwärtige Jurisprudenz nicht Anwendung von Ideen, sondern beruht bloß auf empirischem Scharfsinn**).

*) Akad. Stud. S. 229. 230.

**) Man wird hierin schon die Manier nicht bloß, sondern auch die Grundgedanken finden, aus welchen Hegels Rechtsphilosophie und philosophische Konstruktion der Weltgeschichte hervorging.

So erscheint denn vom Standpunkt dieses Systems auch das Recht nach seinem absoluten Zusammenhang in der Totalität aller Weltbeziehungen, es erscheint gleichfalls als eine nothwendige Manifestation der weltbildenden Vernunft. Wie diese im Stufengang ihrer Potenzen sich als Natur, als Mensch, als Weltgeschichte bestimmt, so auch als Recht und als Staat. Die Philosophie des Rechts hat darum den Staat „aus Ideen zu konstruiren", d. h. sie muß anschauen und nachweisen, wie das Absolute nothwendig Recht und Staat überhaupt und ihre besondern Institute und deren geschichtliche Gestaltung erzeugen (seyn) muß, und wie in ihnen selbst sowohl als in diesen verschiedenen Gestaltungen doch immer nur das Eine, Allgemeine, Absolute ausgedrückt ist.

Mit dieser Behandlung fällt das ganze frühere Naturrecht in Form und Inhalt. Es fällt jener Formalismus, die Subsumtion vernunftloser Verhältnisse unter eine allgemeine abstrakte Vernunftregel, bei welcher man eine einzelne Beziehung („Einzelheit", z. B. die der Freiheit) willkürlich herausnimmt, um die „übrige Masse nach ihr zu verziehen"; sondern die Verhältnisse und ihre Regel ergeben sich zumal und untrennbar als Ein Produkt der Idee. Es wird nicht mehr die Ethik aus dem Begriffe des Menschen abgeleitet, sondern die Urmacht und ihre reelle Produktion erzeugt die Dinge, die Menschen und die sittlichen Gesetze, und zwar zusammen, die freie Person für das Gesetz, das Gesetz für die freie Person; „denn alles Leben besteht nur in gegenseitig sich beschränkenden Kräften." Die Widersprüche und Probleme, aus der Vernunft Freiheit und zweierlei Gesetze zu deduciren, verschwinden; denn jene Urmacht bringt Totalitäten von Verhältnissen hervor, die das eine und das andere enthalten, in denen nach den beiden Grundkräften auch überall das Entgegengesetzte sich durchdringen muß.

Durch die Begründung des Rechts in einem höhern als menschlichen Daseyn und Willen ist in der Rechtslehre die Objektivität wieder errungen. Die Anstalten sind nicht mehr bloß für den Menschen da, sondern eine höhere Bedeutung zu erfüllen, sie richten sich nicht nach seinem Zwecke, sondern nach dem Urbilde, das sie darstellen sollen. Daher die Anforderung, daß der Staat ein Kunstwerk sey, daß Schönheit des öffentlichen Lebens, große, erhabene Einrichtungen bestehen, um ihretwillen, nicht um irgend ein Individuum als letzten Zweck zu befriedigen. Der Staat hat ein Recht Staat zu seyn. Die logische Konsequenz, vordem im positiven Rechte wie im Vernunftrechte als das Höchste anerkannt, ist gebührend untergeordnet *). Das lebendige Spiel der Kräfte, die mannigfache Weise, in welcher jene beiden Potenzen, das Allgemeine und Besondere, die Freiheit und Nothwendigkeit, sich durchdringen und dadurch einen Reichthum von Gestalten erzeugen, ist das, was seyn soll. Die Moralität erhebt sich ihrem Inhalte nach von dem beschränkten Standpunkte der Einzelheit, der Pflichtmäßigkeit, dem: „ich soll dieses und jenes thun!" zu einem Totalen, der Anerkennung eines Allgemeinen über dem Menschen, als dessen bloßer Theil er in Betracht kommt, zu der Anforderung „Gott ähnlicher Gesinnung, des Einswerdens mit Gott **)." — Diese Objektivität und Lebendigkeit wurde der Ethik aus dem realen welterzeugenden Princip des Systems, und sie hätte durch das Bedürfniß der Zeit nicht bloß Eingang, sondern Dauer uud allgemeines Verständniß finden müssen, wenn nicht jene allgemeine Hemmung auch auf die Ethik sich erstreckte.

Das System hat sich auf den Standpunkt der Urmacht gestellt. Allein so lange es nicht den vollen Gebrauch von der

*) Ebendas. S. 228.

**) Verhältniß der Naturphilos. zu Fichte S. 10. Akad. Stud. S. 145.

göttlichen Freiheit macht, hat es die ſchöpferiſche Kraft noch nicht, auch den Menſchen wieder in ſeiner Sphäre als Mittelpunkt zu betrachten, wie Gott ſelbſt ihm dieſes verleiht. Deßwegen erſcheinen hier Handeln und Wiſſen als gleichen Werthes *); denn ſo müſſen ſie erſcheinen, wo man ſie nur auf das Abſolute bezieht, ſie nur als ſeine Darſtellungen würdigt; während auf den Menſchen bezogen Handeln, das Produkt der Wahl, ſpecifiſch höher iſt als Wiſſen, das unfreiwillige, wie das allgemeine Bewußtſeyn dieſes beſtätigt. Wenn daher im ältern Naturrechte das Recht in der Moral gleichſam aufgeht, nemlich alles nur auf ein Handeln des Einzelnen abzielt; ſo trägt hier die Moral ſelbſt die Farbe des Rechts, ſie nähert ſich dem griechiſchen Ethos, das darauf zielt, daß beſtimmte Erſcheinungen in der ſittlichen Welt beſtehen. Jede Pflicht kommt aus einer Idee (Produkt der Potenzen), welche die Handlung darzuſtellen hat **); weniger daß ſie eine That, als daß ſie ein Bild ſey, ſcheint ihr Zweck zu ſeyn. Die urſprüngliche Lebendigkeit würde aber dadurch wieder herunterſinken zur bloßen Darſtellung eines ſolchen Lebens. Der Staat als „öffentliche Sittlichkeit" würde ſich von der des Menſchen nicht mehr im innerſten Weſen, ſondern nur dem Grade nach unterſcheiden; denn das Unterſcheidende — hier die bewußte, daher von Wahl abhängige, in jedem Augenblick neu zu gebärende Geſinnung; dort die feſtgewordene, ihrer ſelbſt unbewußte, in einem öffentlichen Bau bloß ausgedrückte Regel — dieſes Unterſcheidende tritt zurück, wenn beide bloß als die nothwendigen Aeußerungen der welterzeugenden Kräfte in Betracht kommen. — — Es war daher der Fortſchritt nothwendig, daß die Urmacht ſelbſt freier, ſchöpferiſcher, individuelles ſelbſtſtändiges

*) Ebend. in der 1. Vorleſ. und am Anf. der 6. Vorleſ.
**) Ebend. S. 146.

Daſeyn wollend und nach ihm den Handlungen das Maaß gebend gedacht wurde. Eignet man ſich aber jene Anſichten, die in der Lehre Schellings gleichſam nur auftauchen, für ſich allein an und bildet ſie aus, ſo kommt man zu den Reſultaten Hegels, nach welchem die Moralität nur ein Kapitel des Naturrechts iſt, und nicht in der That des Menſchen, in der Erfüllung der Pflicht, ſondern in dem Stadium des Abſoluten, in dem Beſtehen der Pflicht erreicht iſt.

Eine andere Folge iſt es, daß der Staat nicht bloß nicht den Menſchen zum Zweck, ſondern überhaupt gar keinen Zweck außer ihm hat. Er iſt ſich ſelbſt der höchſte Zweck, ſo wie er mit zum Daſeyn des Abſoluten auf eine nothwendige Weiſe gehört. Man kann dann nicht mehr fragen: „was will Gott (das Abſolute) mit dem Staate?“ ſo wenig als: „was will er mit der Natur, oder was will Gott mit ſich ſelbſt, wozu iſt Gott da?“ Er iſt eben in einer beſtimmten Stufe Natur, in einer beſtimmten Staat, und kann nicht anders als es ſeyn. Der Staat, die Kirche, die von einem perſönlichen Gotte gewollt ſind, ſind zwar göttlich, aber nicht ſelbſt Gott, ſie ſind unmittelbar höher als der Menſch; inſofern Er ſie will, muß dieſer ſich ihnen unterordnen; aber ſie ſind nicht das zuletzt Gewollte, da das Ebenbild Gottes, der perſönliche Menſch, ein Höheres ſeyn muß als das ihm nicht Gleichende. Und es iſt denkbar, ja zu erwarten, daß er einſt den Staat nicht mehr will und die vorübergehende Unterordnung aufhört, die ſelbſt im Grunde nicht dem Staate, ſondern der Perſon Gottes gezollt wird. Iſt aber Gott nicht der Schöpfer des Werdens, ſondern ſelbſt dem Werden unterworfen, ſo iſt er der Staat und der Staat iſt Gott in einer beſtimmten Affektion. Fordert er nun unläugbar Unterordnung des Menſchen, ſo muß er eine höhere Geſtalt Gottes ſeyn als der Menſch ſelbſt, und daß er ein Unperſönliches iſt, iſt

nicht bloß kein Nachtheil, sondern gerade ein entschiedener Vorzug. Im Staate hat der Gott Persönlichkeit und Selbstbewußtseyn wieder aufgegeben, wie er sie ursprünglich als das Absolute nicht hatte; er ist in sich zurückgekehrt.

Endlich bedarf das wohl keiner Nachweisung, daß sich aus den Abstraktheiten — Allgemeines, Besonderes, Einheit, Vielheit, Freiheit, Nothwendigkeit — kein Staat ergiebt, so wenig als aus den Abstraktheiten des Realen und Idealen eine Natur, und wenn Schelling den Rechtsphilosophen vor ihm ein Verziehen des natürlichen Verhältnisses der Dinge vorwirft, so trifft ihn der Vorwurf nicht minder, wenn auch in anderer Weise, denn stärker kann man den Institutionen der Weltgeschichte nicht Gewalt anthun, als es geschieht, wenn Schelling die Kirche als ein Surrogat der untergegangenen antiken Staatsverfassungen darstellt nach dem Gesichtspunkte der Identität von Einheit und Vielheit. Das heißt doch gewiß nach einer „Einzelheit die übrige Masse verziehen".

Damit sind die Abwege bezeichnet, welche dieses System in sich schließt und die in der nächstfolgenden philosophischen Lehre noch stärker heraustreten. Es selbst konnte ihnen nicht gänzlich verfallen, weil es an dem ursprünglich Realen, das es festhielt, ein besseres Element besaß, durch das es bewahrt wurde. Das Princip, mit welchem sie zusammenhängen, ist nur die Basis, auf welcher es sich durch die Art seines Heraustretens aus Fichte befand und von der aus es sich erhebt. Man darf es daher nicht für Willkür ansehen, daß ich die Darstellung der Schelling'schen Lehre schwebend gehalten; die richtige Auffassung fordert es gerade, keinen Moment und keine Ansicht als geschlossen und ruhend festzuhalten. Es ist ein unaufhörliches Wachsthum in diesem Systeme, und seine Gebilde müssen daher nur als die Keime und Knospen betrachtet werden, aus denen Blüthe und

Frucht erſt hervorbrechen wollen. Jede Behauptung iſt hier nicht das, was ſie zunächſt ankündigt, ſondern das, wohin ſie ſtrebt. — Der einfachſte bequemſte Weg der Philoſophie wäre es geweſen, vom Ich Fichte's zum Ich Gottes überzugehen; wenn ſie nicht eine höhere Beſtimmung zu erfüllen hätte, nemlich: die Immanenz der Welt in Gott zu erfaſſen. Dazu mußte Gott zuerſt in der Welt angeſchaut werden, damit er dann, über ihr erkannt, doch noch immer auch in ihr erblickt werde. Es iſt das unausgeſetzte Beſtreben Schellings, die Allgegenwart und Allwirkſamkeit Gottes immer klarer, immer näher vor das geiſtige Auge zu bringen. Der Anfang ſeines Syſtems gleicht daher, um von ihm ſelbſt ein Bild zu leihen, dem dunkeln Grunde, welcher die Sehnſucht iſt, den Gott zu gebären. Man darf daher weder dieſen Anfang ſelbſt für ſich allein als das Wahre betrachten, noch darf man über ihn ein Urtheil oder auch nur eine Vorſtellung bilden, abgeſehen von der Sehnſucht nach dem, was er gebären will. Denn dieſe Sehnſucht „hat er nicht, ſondern er iſt ſie." Hemmt man die lebendig vorwärts ſtrebende Entwickelung, ſo iſt auch das, was man feſtzuhalten wähnte, nicht mehr das, was es iſt. Man kann den Jüngling nicht als Jüngling erhalten; man muß ihn entweder Mann werden laſſen, oder zum Leichnam machen. In dieſem Sinne habe ich hier abſichtlich die Seite der Schelling'ſchen Lehre hervorgehoben, von welcher das Syſtem Hegels ſeinen Urſprung herleitet. Schelling ſelbſt hat ſich ſpäter nicht mehr mit Recht und Staat beſchäftigt. Aber eine viel reichere, lebendigere, innigere, und mit der höchſten Bezeichnung, eine viel menſchlichere Rechtsphiloſophie, als ſie in den Vorleſungen über das akademiſche Studium noch erſcheint, wäre von dem Schriftſteller „über das Weſen der menſchlichen Freiheit" zu erwarten geweſen; ſollte auch in dieſer Abhandlung nicht im Ganzen ein alles ändernder Fort-

ſchritt gemacht ſeyn, ſondern etwa nur die eine Stelle vorkommen:

„Der Wille des Menſchen iſt der in der Tiefe verſchloſſene göttliche Lebensblick, den Gott erſah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (dem Menſchen) allein hat Gott die Welt geliebt.“

Die Herrſchaft des Unperſönlichen iſt ein nothwendiger Durchgangspunkt der Schelling'ſchen Lehre; ſie iſt aber auch ein allgemeiner Charakterzug jener Zeitperiode. So hat die äſthetiſche Schule ausgeſprochen: Kunſt und Schönheit ſind um der Kunſt und Schönheit willen da, nicht damit Menſchen durch ſie befriedigt oder gehoben werden — im ſchneidendſten Gegenſatze zu der kurz vorausgegangenen Vorſtellungsweiſe, nach welcher jedes Kunſtwerk daran gemeſſen wurde, ob es die Menſchen bewegen könne, ihre Schuldigkeit zu thun. Bei denen, die alles auf die Spitze zu treiben ſich zum Geſchäft machen, iſt es ſogar Mode geworden, in dem reinen Untergang ſeiner ſelbſt für ein Allgemeines, eine Idee, von denen man eigentlich nicht weiß, was ſie ſind, das Ziel ihres Daſeyns zu finden, auf perſönliche Fortdauer zu verzichten und den Wunſch derſelben als kleinlich, eigenſüchtig und ſchwach darzuſtellen. Eine ſcheinbar großartige Geſinnung, in der That widernatürliche und unwahr großthuende Verkehrtheit. Sie beruht auf einer Vergötterung, nicht der Natur, d. i. des Sinnlichen, ſondern des unperſönlichen Gedankens. Die ſo viel uneigennützigern und erhabenern Anbeter dieſes Gottes möchten aber, wenn man genauer prüft, den auf beſchränkte oder kleinlich eigennützige Weiſe Unſterblichkeit und einen liebenden Gott fordernden Sokrates oder Apoſtel Paulus, wenigſtens nach der Stimme der meiſten Beurtheiler, dennoch kaum übertreffen *).

*) Als ich dieß 1829 ſchrieb, war dieſe pantheiſtiſche Verkehrtheit und Ueberhebung noch in ihren leiſeſten Anfängen. Sie beſchränkte ſich auf die

Man hat den meisten Schriftstellern jener Zeit, zum Theil den Koryphäen unserer Literatur, den Vorwurf des Mysticismus gemacht. Dabei vermischt man die Bedeutungen dieses Wortes, den hingebenden Glauben und die Unverständlichkeit, die keineswegs in einem nothwendigen Verbande stehen. Jene Schriftsteller sind mitunter unverständlich, mystisch, aber darum nicht gläubig, und sind gerade insoweit unverständlich, als sie nicht gläubig sind. Leben, Schöpfung, Reichthum, Freiheit beherrschen das Bewußtseyn und sollen das Erzeugniß der ohne Wissen und Wollen thätigen, der unpersönlichen Urkraft seyn. Was aus dieser Grundansicht folgt, kann niemals verständlich werden. Der Rationalismus hatte Gott und die Welt aufgegeben, diese Periode ergriff die Welt wieder bewundernd und begeistert, aber noch ohne den Gott. Alle von hier ausgegangenen Erzeugnisse sprechen daher wohl durch eine tiefe heilige Ahnung an, aber sie sind zum Theil nur ein trübes Ineinanderwogen, aus dem sich erst, wenn jenes Eine höchste Wort gesprochen ist, Licht und Klarheit erheben kann. Auch für mehrere Züge in den frühern Schriften Schellings, die eben deßhalb erst die Folge beleuchtet, gilt das hier Gesagte: Wie das Absolute hier Körper, hier Naturwirkungen *), hier menschliche Verbindungen wirkt, wie die Identität des Eins und des Vielen die Griechen bestimmte eine Republik zu seyn, die Germanen Vasallenheere zu haben, das begreift keiner außer durch lange Angewöhnung. Aber dem Schlichtesten ist es klar zu machen, Gott wirke auch in absoluter Weise die Naturwirkungen, nicht bloß eine aus der andern, er wolle die Harmonie in der Geschichte, nach welcher die äußern

Schule, und man suchte das Bekenntniß zu ihr eher zu verhüllen. Seitdem ist sie in fürchterlicher Weise entfaltet und erstarkt. Sie ist eine Richtung in der Nation geworden, und man trägt sie splitternackend zur Schau.

*) Verhältn. der Naturph. z. Fichte S. 35 ff.

Schickſale und das innere Streben der Menſchen und Völker im Einklang ſtehen, ſo daß nicht bloß das eintreten muß, was empiriſche Urſachen hat, ſondern auch das, was zur Vollendung jenes totalen Kunſtwerks der Geſchichte nach ſeinem Ideale gehört und was er deßhalb ſelbſt unmittelbar (abſolut) bewirkt.

Zweiter Abſchnitt.

Die Philoſophie Hegels.

Erſtes Kapitel.

Das Syſtem im Ganzen.

Rationaliſtiſcher Charakter. — Grundgedanke. — Philoſophiſche Aufgabe und Bedürfniß beſonderer Methode: die Dialektik. — Abriß des Syſtems. — Innerſtes Motiv des Syſtems und Urſprung auch der logiſchen Theorie in dieſem Motiv.

Die Grundanforderung Hegels iſt die allgemein rationaliſtiſche: „Der ganze Fortgang des Philoſophirens als methodiſcher, d. h. als nothwendiger, iſt nichts Anderes als nur bloß das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe ſchon enthalten iſt.“ Auf dieſem Fortgange ſoll alles was iſt, alſo „durch Analyſe“ ſich ergeben *). Danach kann keine freie That Urſache der Welt ſeyn. Alle Dinge ſind ſolche, welche nicht fehlen oder anders ſeyn, ja nicht einmal anders gedacht werden können. Hält man auf dem Standpunkte des frühern Schelling'ſchen Syſtems daran feſt, ſo muß man unvermeidlich zum Standpunkte Hegels gelangen. Das reelle Princip, die That, als

*) Encyklopädie 2. Aufl. §. 88. N. 1.

welche sich nicht aus den Denkbestimmungen ergiebt, muß wieder aufgegeben, das Denken als das Alleinige bewahrt werden. Nun ist aber keine Rückkehr zu den früheren Stufen möglich. Es kann nicht noch eine reelle Welt außer dieser Vernunft angenommen werden, wie bei Kant. Die Vernunft kann nicht als Vernunft des Individuums gelten wie bei Fichte. Nicht als Vernunft eines höhern frei handelnden Wesens; denn dem widersetzt sich ja eben die Grundanforderung. Es bleibt also nur übrig, die Vernunft als Vernunft keines Wesens, sondern als unpersönliches Denken zu fassen und dieses für das All der Dinge zu erklären, den Gott, außer welchem nichts ist — das ist der konsequente objektive Idealismus Hegels.

Vernunft als das Unbedingte ist ihm reines Denken, d. i. ohne gedachtes Objekt, ohne einen andern Inhalt als seine eignen allgemeinen Formen und Bestimmungen, z. B. die Vorstellungen des Seyns, Nichts, Daseyns, Etwas, Gränze, Qualität, Quantität, Ursache, Wirkung, Urtheil, Schluß u. s. w. Sie ist substantielles Denken, d. i. ohne denkendes Subjekt. Substantiell nemlich ist dasjenige, das seine Eigenschaften nicht annimmt, sondern dem sie anhaften als feste, unabweisbare, fertige, von dem man nur sagen kann: es ist so und so beschaffen, nicht: es macht sich freiwillig zu diesem und jenem. Sein Gegensatz ist das Aktuelle (Subjektive), der Charakter der Persönlichkeit. Das substantielle Denken ist daher ein solches, welches nicht denkt, sondern bloß Denken ist. Dieses Denken also — ohne Subjekt und ohne Gegenstand, der Inbegriff aller reinen Denkbestimmungen als ein System — ist das Unbedingte, Eine, Gott. Es ist aber auch das All; die ganze erfüllte Welt, wie sie ist, muß nach seinen eignen Gesetzen mit ihm gegeben seyn, sie ist nur die Analyse dieses Denkens. Die Logik ist Gott, die reine vor, die durchgeführte nach Erschaffung der

Natur und des endlichen Geistes *). Die reinen Denkformen sind sonach das Selbstständige und Ursächliche, alles Andere von ihnen bewirkt oder vielmehr aus ihnen folgend. „Die nothwendigen Formen und eignen Bestimmungen des Denkens sind die höchste Wahrheit selbst **)." So wird alles reelle selbstständige Daseyn als eine bloße Erscheinungsweise jener leeren logischen Verhältnisse betrachtet, und umgekehrt werden diese, welche nur als Formen, Qualitäten eines Seyenden, und als von ihm Bewirktes bestehen, zum allein Reellen gemacht.

Daß die Universalität der Aufgabe, wie sie Schelling, ja schon Fichte der Philosophie gestellt hat, für das System Hegels fortbesteht, ist einleuchtend; sie hat hier nur eine andere Färbung. Auch er muß aus der Vernunft das ganze All darthun, auch er muß die Zeit und Begebenheit nur als eine unveränderliche, nothwendige Affektion jenes zeitlosen Denkens betrachten; aber wenn bei Schelling die Welt als ein Leben des Absoluten, als ein Erzeugniß von Kräften durch reelle Bewegung erscheint, so erscheint sie hier wieder ähnlich wie bei Spinoza als seine Modifikationen, als das im Denken Begriffene ohne andere Bewegung als eine logische, die Analyse. Schellings Aufgabe ist es nachzuweisen, wie die Vernunft (das ursprünglich Reale und Ideale) Natur und Geschichte hervorbringen mußte, Hegels, wie die Vernunft (das reine Denken) Natur und Geschichte seyn muß ***).

Allein bei Lösung dieser Aufgabe zeigt sich die Schwierigkeit: wie kann dieses reine Denken aus sich herauskommen, ein anderes werden als es ursprünglich ist, nemlich ein System erfüllter

*) Einleitung zur Logik S. XIII.

**) Einleitung zur Logik S. XIII.

***) Wenn es daher Encykl. §. 244 heißt: „Die Idee entschließt sich, die Idee entläßt sich frei", so ist dieses eine leere Redensart. Als wenn ihr eine Wahl gegeben wäre, und als wenn sie reflektiren, überlegen könnte, bevor sie zum Menschen geworden ist.

statt leerer Gedanken (Natur), ein selbstdenkendes, persönliches Wesen statt bloßen Denkens (Mensch)? Ja wie kommt es nur dazu, selbst das vollständige reine Denken zu seyn? Denn als solches ist es ja eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, wo sollte nun seine Einheit zu suchen seyn; die Einheit von Kants Apperception, von Fichte's thätigem Bewußtseyn ist ja aufgegeben, es bleibt die leere regungslose Substanz, wie wird diese nur zur vollständigen reinen Logik? — Es ist, damit das Eine zu einem Mannigfachen werde, schlechterdings eine Bewegung und somit auch ein Anstoß zu dieser Bewegung vonnöthen. Einen solchen hatte Fichte bei gleicher Aufgabe an dem Ich, das persönlich, seiner Natur nach immer thätig ist. Allein Hegel hebt gerade Willen und Persönlichkeit als Ursprüngliches auf, diese, welche allein der Anstoß der Bewegung seyn können, sollen erst im Verfolge derselben erzeugt werden. Derselbe Irrthum nun (nemlich das Reale am Realen zu läugnen), welcher ihn in diese Schwierigkeit gesetzt hat, gewährt ihm auch ein Mittel gegen dieselbe, und dieses ist das perpetuum mobile seiner Dialektik. Es sey das Gesetz alles Denkens: jede Vorstellung und jede Sache ist nicht bloß sie selbst (abstraktes Moment), sondern sie ist auch die ihr entgegengesetzte und hebt sich somit selbst auf (dialektisches Moment), so wie eine dritte, welche ihre Einheit ist, d.h. welche ihr gegenseitiges Sichaufheben, als die Wahrheit beider, setzt (spekulatives oder positiv vernünftiges Moment), z. B. Seyn, Nichts, Werden, oder Recht, Verbrechen, Strafe*).

Daß irgend eine Vorstellung den Denkenden auffordere, auch eine andere ihr entgegengesetzte sich vorzustellen, ist, wenn man keinen Willen hat, der dieser Aufforderung folge, noch gar nicht hinreichend um weiter zu schreiten; es ist dazu durchaus nöthig,

*) Encykl. §. 79 ff.

daß ſie die andere ſelbſt ſey. Um ohne einen Denkenden das bloße Denken ſich ſelbſt ausſpinnen zu laſſen, darf alle Syntheſe nichts Andres als Analyſe ſeyn, und die Analyſe was immer für einer Vorſtellung, ſey es auch der leerſten (des reinen Seyns), muß die vollſtändigſte Syntheſe (das ganze Univerſum) geben; denn das nicht ſchon in jener leerſten, einfachſten Beſtimmung Enthaltene könnte, da keine That Neues hinzufügt oder bildet, außerdem gar nicht zum Vorſchein kommen. Das Seyn iſt daher eben ſo gut das Nichts; „das Recht iſt das Unrecht, der Betrug *).“ Zu ſolcher Annahme aber, die Hegel bedarf, um nur einen Schritt vorwärts zu kommen, konnte auch niemand greifen, als wer alles Reelle geläugnet hat. Jene Dialektik iſt nur durch dieſen Standpunkt nöthig; ſie konnte aber auch nur von dieſem Standpunkt aus angenommen werden. Daß dasjenige ſich ſetze, was in der That ſich ausſchließt, kann man nur dann glauben, wenn man von dem: „in der That“ keine Vorſtellung hat, wenn man das bloß Gedachte ſchon als Seyendes anſieht. Denn nur in der That, d. i. reell, ſchließt ſich das Entgegengeſetzte aus, als bloß Gedachtes kann es neben einander beſtehen, ja ſich ſogar gegenſeitig bedingen. Das Endliche ſchließt das Unendliche aus, und bleibt ſelbſt beſtehen, es hebt ſich ſelbſt keineswegs auf. Eben ſo das Seyn das Nichts. Aber es wird das Endliche bei dem Unendlichen vorgeſtellt; denke ich das Unendliche, ſo denke ich eben damit nothwendig auch das Endliche, zwar als ein nicht Vorhandenes, als ein nicht Seyendes, aber ich denke es doch. Behandelt man nun den leeren Gedanken ohne reelles Daſeyn ſchon als ein Seyendes, ſo ſteht nichts im Wege zu ſagen: die Vorſtellung ſetzt und enthält ihren Gegenſatz und hebt ſich ſomit ſelbſt auf; alles was ſich verneint, iſt eben

*) Naturrecht §. 87.

dadurch — indem es doch zusammen gedacht werden muß — das zusammen und in einander Bestehende.

Zunächst also ist nach logischem Gesetze jede Vorstellung eben so sehr ihre eigne Aufhebung und das Setzen ihres Gegensatzes, und dieser auch wieder seine eigne Aufhebung und das Setzen der ersten — dialektisches Moment. Dieses sagt aber keine der beiden entgegengesetzten Vorstellungen unmittelbar aus; im Gegentheil was sie unmittelbar aussagt, ist, daß sie sie selbst sey, und nicht das ihr Entgegengesetzte — abstraktes Moment — erst der betrachtende Denker findet in ihr dieses Umschlagen. Es ist daher nach Hegel eine dritte Vorstellung nöthig, welche dieses Sich-selbst-aufheben und Sich-gegenseitig-setzen der beiden unmittelbar aussagt. Das Werden z. B. kündigt gleich an, daß das Nichts sich aufhebt und das Seyn setzt, und umgekehrt, daß das Seyn sich aufhebt und das Nichts setzt (denn wo ein Werden ist, ist ja noch kein Seyn, sondern einstweilen noch Nichts). Dieses Dritte ist sohin die Einheit beider, welche zwar schon außer ihm besteht, aber in ihm erst erscheint, sich als solche setzt und ankündigt. Sie ist nicht mehr bloße Aufhebung wie das dialektische Moment, sondern ein Setzen; es wird hier nemlich das gegenseitige Uebergehen selbst als die Wahrheit beider gesetzt — das spekulative oder positiv vernünftige Moment. Auch dieses muß nach der Anforderung des Systems schon mit der Analyse der beiden ersten gegeben seyn; weil sonst die Philosophie in ihrem methodischen Fortgang nicht finden könnte, daß eine solche Verbindung der beiden da ist, und noch weniger welche sie ist*) Auch bei diesem spekulativen Momente ist nicht etwa eine Vorstellung oder Sache gemeint, in welcher die beiden entgegen-

*) Encykl. §. 88. N. 1.

geſetzten exiſtiren, ſondern nur in welcher ſie beide gedacht werden müſſen, welche die Vorſtellung beider vorausſetzt, z. B. die Strafe enthält ſo das Recht und das Verbrechen in ſich und iſt daher ihre als ſolche geſetzte Einheit.

Auf dieſe Weiſe ſchreitet das Syſtem Hegels fort. Nemlich dieſe dritte Vorſtellung, welche aus der erſten durch Verbindung des in ihr enthaltenen Gegenſatzes mit ihr gewonnen worden, muß nun ſelbſt wieder als dieſe dritte einen Gegenſatz enthalten, ſich aufheben und zu einer neuen vereinigenden führen, bis ſich zuletzt alle Denkbeſtimmungen, das Weltall, die Natur, der Menſch mit allen ſeinen Anlagen, Funktionen, Verbindungen, die Begebenheiten der Geſchichte, wie ſie ſich wirklich zugetragen, kurz alles was da iſt und gedacht wird, ergeben hat; wodurch es ſich denn bewährt, daß dieſes alles ſchon in der Vorſtellung des reinen Seyns enthalten iſt, nicht nicht-ſeyn kann, wenn nur jene Vorſtellung iſt, und nothwendig gerade ſo gefunden werden muß, wie es wirklich iſt, wenn man nur jene leere Vorſtellung nach dem ewig gleichen Denkgeſetze (Dialektik) analyſirt *).

Zunächſt wird auf dieſem Wege der Inbegriff oder die Totalität der reinen Denkbeſtimmungen entfaltet, die aber nach der Grundbehauptung des Syſtems die eigentliche und alleinige Weſenheit der Dinge ſind — die Logik. Die Logik umfaßt deßhalb nicht bloß das, was man vorher (namentlich bei Kant) als Denkformen (Kategorien), d. i. als die Mittel des menſchlichen (ſubjektiven) Begreifens, aufführte (Qualität, Quantität, Modalität u. ſ. w.), ſondern ſchon alles, was als Beſchaffenheit der wirklichen äußern Welt zu Grunde liegt, nur von allem

*) „In dieſem Wege hat ſich das Syſtem der Begriffe zu bilden, und in unaufhaltſamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange ſich zu vollenden.“ Einl. z. Log. S. XX.

Konkreten, Wirklichen entkleidet, z. B. Leben, Geschlechtsunterschied (merkwürdigerweise in der reinen Logik vor der Natur ein Geschlechtsunterschied!), Erkennen, Wollen, Gutes (vor der Persönlichkeit und Subjektivität ein Wollen und ein Gutes!). Ferner stellt deßhalb die Logik nicht die Regeln des menschlichen (subjektiven) Denkens dar, sondern die Gedankenverhältnisse, welche die Sachen an sich tragen, die Typen der Welt, aus welchen jedoch die Welt von selbst hervorging ohne Hülfe einer That, oder wenn man sich so ausdrücken will, die Regeln, nach welchen der Gott (das reine unpersönliche Denken) denkt, welches Denken eben die Welt bildet (oder vielmehr ist). Deßhalb erscheinen hier die Bestimmungen „Begriff", „Urtheil", „Schluß" nicht als Funktion des menschlichen Geistes (diese ist nur ein untergeordnetes Moment), sondern als die obersten Weltverhältnisse. Um dieser Charaktere willen bezeichnet auch Hegel seine Logik als eine objektive Logik im Gegensatz der subjektiven Logik, die von Aristoteles bis auf ihn bestand. Der „Begriff" namentlich ist der Mittelpunkt des ganzen Systems, er ist in Hegels Weltanschauung ungefähr das, was Gott in der christlichen. Dieser „Begriff", der alle Dinge und Begebenheiten wirkt, ist nicht etwa (wie man sonst vulgär sich das denkt) der Begriff eines ihm vorausgehenden Objekts, sondern im Gegentheil das Objekt geht erst aus ihm hervor, er besteht vor allem Objekt als reines Kategorienverhältniß. Er ist die Totalität der reinen Denkbestimmungen und (vermöge jenes dialektischen Gesetzes des Gegensatzes) zugleich die Nothwendigkeit, daß diese reinen Denkbestimmungen sich äußerlich in besondern Dingen realisiren müssen. Darum ist er auch die Einheit des Allgemeinen und Besondern. Diese Nothwendigkeit ist ja nach dem ganzen Standpunkt allein die Ursache und das innerste Centrum der Welt. Zugleich mit dieser seiner noth-

wendigen Verwirklichung in einem Objekt gedacht iſt er die Idee.

Dieſes Ganze der Denkbeſtimmungen, die als ſolche in einander ſind, fordert nach dialektiſchem Geſetze, daß es im entgegengeſetzten Charakter ſey, nemlich auseinander in Raum und Zeit, dieß iſt die Natur. Die ganze Natur iſt darum nichts Andres als der Wiederabdruck jener Gedankenbeſtimmungen in dieſem äußerlichen Bereiche. Deßhalb: ſie iſt „die Idee in ihrem Andersſeyn.“ Es iſt nicht etwa die Realität, welche den ſpecifiſchen Charakter der Natur im Gegenſatze des reinen Denkens ausmacht, denn dieſes reine Denken ſoll ja auch real, ja ſoll die eigentliche Realität ſeyn, ſondern das bloße Außereinander in Raum und Zeit macht ihn aus. Aus der Natur kehrt das Denken (Idee) zurück zu ſich ſelbſt als Geiſt, zunächſt des Menſchen (ſpekulatives Moment von Logik und Natur). Der Geiſt (Perſönlichkeit) iſt die Einheit der Idee (jener Totalität der Denkbeſtimmungen) und der Natur. Nemlich in der Natur iſt die Idee ſich äußerlich geworden, hat ſich als Idee negirt (da ſie ein Außereinander iſt), als Geiſt (Menſch) behält ſie dieß ihr Naturdaſeyn, aber negirt daſſelbe wieder durch ſich als Idee, indem der Menſch mittelſt ſeiner Gedanken von allem Naturdaſeyn, ſogar ſeinem eignen, abſtrahiren kann. Nicht das Selbſtbewußtſeyn als ſolches, das als Totalität in jedem Akt iſt, das als Urexiſtenz nicht wieder aus anderem erklärt werden kann, nicht dieſes hält Hegel darum für das Weſen der Perſönlichkeit oder des Geiſtes, ſondern die Abſtraktionsmöglichkeit, und die Kulmination, die höchſte Bewährung der Perſönlichkeit iſt darum die Möglichkeit des Selbſtmords. — Der Geiſt ſelbſt durchgeht aber ſofort wieder die dialektiſche Entwickelung. Er iſt zunächſt Geiſt des Individuums, ſubjektiver Geiſt, die Perſönlichkeit das Ich, das die Welt und andere Perſönlichkeiten

sich gegenüber hat, als einen Gegensatz den es ausschließt, und das deßwegen Hegel die „abstrakte“ Persönlichkeit nennt, in dem Sinne des „abstrakten“ Moments der Dialektik, sodann das Gegentheil dessen, der in dem menschlichen Gesammtdaseyn (den socialen Einrichtungen und den Epochen der Weltgeschichte) ausgeprägte Geist — objektive Geist, und die Einheit beider: das Aufnehmen dieses objektiven Geistes (des in den Institutionen und der Geschichte ausgeprägten Gedankens) in den menschlichen (subjektiven) Geist — absoluter Geist. Diese letzte Realisirung des Geistes hat drei Stufen: das Aufnehmen der also der Welt zu Grunde liegenden Gedanken in Sinn und Gefühl, dieß ist die Kunst und die Religion, und endlich das Aufnehmen derselben in den Gedanken selbst — die Philosophie. In Kunst und Religion nemlich ist durch die Befangenheit in der Materie und Subjektivität die wahre Beschaffenheit des sich entfaltenden Gottes noch nicht erkannt. Denn was das religiöse Gemüth anbetet, ist in Wahrheit nichts Andres als diese Architektonik von Vernunftbestimmungen, die sich in Natur, Recht und Staat darstellt; aber in seiner Beschränktheit überkleidet es dieselbe mit ganz andern Vorstellungen, als da sind Person Gottes, Liebe, Vorsehung. Erst in der Philosophie wird das beseitigt und die Logik als der wahrhafte Gott erkannt. Die höchste Verwirklichung des Gottes an sich ist demnach der Staat und dessen stufenmäßige Entwickelung, die Weltgeschichte; die höchste Verwirklichung des Gottes für sich, d. i. wo er zu seinem Selbstverständniß kommt, das Gesetz erkennt, nach welchem er ohne es zu erkennen (bloß substantiell) dieß alles geworden ist, ist die Philosophie. Sie ist der Schluß und das Ziel der Schöpfung.

Damit hat sich der Gott, das Allseyn vollendet. Von hier aus wird denn die ganze Gedankenkonception klar. Es ist

nicht jenes leere Seyn, mit welchem die Wissenschaft methodisch beginnen mußte, das eigentliche Principium, sondern dieser (unpersönliche) Weltgeist ist es, das universale Seyn, das in der Weltgeschichte sich ausprägt und in der Philosophie sich selbst erkennt, und die Dialektik ist sein eignes Gesetz und Wesen, nach welchem es das alles ist, von der leersten Vorstellung an (dem Nichts) bis zu der Fülle der Welt, und in allen Momenten dennoch dasselbe Allseyn, der „bei sich bleibende Geist" ist. Das lebendige Motiv des Systems ist denn kein anderes, als den persönlichen überweltlichen Gott zu beseitigen und die Welt in ihr selbst ohne Gott begreiflich zu machen. Die Macht, von der der Dichter singt:

„In Lebensfluthen, in Thatensturm
Wall' ich auf und ab,
Wehe hin und her,
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,"

diese Macht, die nichts in ihr selbst ist, sondern bloß im ewigen Gebären und ewigen Wiederzurückkehren besteht, soll begreiflich gemacht werden. Schelling, der dasselbe anstrebte, faßte sie als Prozeß der Potenzen, die absolute Indifferenz ist ihm der Gott, der sich dann in diesen beiden demiurgischen Kräften entfaltet und so als Reales und Ideales, Schwere und Licht die Welt gebiert. Da bleibt aber immer etwas übrig, was nicht begreiflich gemacht, nicht in Denkbestimmungen aufgelöst werden kann, der „dunkle Grund", welcher nicht aufgeht. Darum faßt Hegel jene Macht als rein logische. So nimmt er alle allgemeinen Bestimmungen, die er aus der vorhandenen Welt abstrahirt (Quantität, Qualität, Mechanismus, Chemismus, Leben, Geschlecht, Organismus, Wissen, Wollen u. s. w.) und ballt sie zusammen als „Begriff" oder „Idee", welche nun die Mitte

und Einheit des Universums ist, Körper- und Geisterwelt aus sich emaniren läßt und wieder in sich zurücknimmt, und so daß die Emanation, wie das Zurücknehmen, selbst nur ein logischer Fortgang sind.

Von hier aus wird auch der innerste Ursprung der Hegel'schen Dialektik klar: Schelling hatte die Grundanschauung Spinoza's wieder aufgenommen: Gott ist das Allgemeine, die Weltsubstanz, Weltvernunft, nur daß er ihn nicht als starre Substanz, sondern als ewigen Prozeß auffaßt. Danach ist Gott (das Allgemeine) nicht außer in den Dingen, hat nicht ein von ihnen gesondertes Daseyn in ihm selbst, er ist nur indem er die Dinge ist. Umgekehrt aber haben die besondern Dinge auch kein eigentliches Seyn, sondern sind nur der Prozeß der Weltvernunft, also ein beständiges Gesetzt- und Aufgehobenwerden — (Strömen) — des allgemeinen Seyns. Gott ist nur als die Dinge, die Dinge sind nur als Gott. Das Allgemeine ist das Besondere, das Besondere ist das Allgemeine*). Alles individuelle Daseyn und Leben erscheint danach als eine Negation, nemlich als Aufhebung und Begränzung der allgemeinen Substanz (der Weltseele, des Weltlebens), das dann wieder aufgehoben werden, zurückkehren muß in jenes. Der Schmerz

*) Auch für Schelling gilt deßhalb der von Spinoza aufgestellte Satz: omnia determinatio est negatio, jede Bestimmtheit, jedes Besondere ist ein Begränztes, Gott aber muß das Unbegränzte seyn. Die besonderen Dinge als die Bestimmungen Gottes sind zwar insofern wirklich auch eine Begränzung Gottes; allein sie werden ja sämmtlich auch immer wieder aufgehoben in das Allgemeine, sind nur Erscheinungen, Produkte des Prozesses. Indem nur das Allgemeine, das den weltbildenden Prozeß durchgeht, das Bleibende, Wirklichseyende ist, so ist es in ihm selbst bestimmt und begränzt, und dennoch das Unendliche, Unbegränzte. Dieß heißt (besonders später bei Hegel) die positive Unendlichkeit. Im Unterschiede der negativen oder „schlechten" Unendlichkeit, die bloß das Endliche (oder die Endlichkeit) von vornherein abhält, läugnet, entwickelt diese vielmehr das Endliche, aber nimmt es ewig wieder in sich zurück.

in allem individuellen Leben iſt eben der Raub, den es am allgemeinen Leben begeht, und die Verſöhnung iſt eben ſeine Rückkehr in dieſes, ſein Aufhören als individuelles Leben. Der perſönliche ſchöpferiſche Gott ſetzt nicht bloß ſeine Geſchöpfe, ſondern er konſervirt ſie auch, ſie ſind ihm ein Poſitives, weil er ihrer Aufhebung nicht bedarf, um zu ſeyn. Der pantheiſtiſche Gott hat ſein Seyn nur in den Dingen; um es nicht an ſie zu verlieren, muß er es ihnen wieder nehmen, ſie ſind ihm ein Negatives, es kann ihnen nur das Seyn eines Moments (Moment in ſeiner doppelten Bedeutung gebraucht) einräumen, keine dauernde Exiſtenz, ſonſt ſind ſie, und der Gott hat aufgehört zu ſeyn. — Dieß iſt denn auch die Grundanſchauung Hegels, der Glaube, von dem er ausgeht. Es iſt ihm aber die Aufgabe, dieſelbe begreiflich zu machen und als eine nothwendige darzulegen. Das nun findet er von Schelling nicht geleiſtet, von ihm findet er ſie zu willkürlich und unmittelbar angenommen. Bei Schelling nemlich iſt es eine unmittelbare Anſchauung, daß das Allſeyn im Beſondern ſich negirt und dieſes aufhebend wieder in ſich zurückkehrt — die Einheit des Allgemeinen und Beſondern. Deßgleichen daß die Weltſubſtanz (Gott) zugleich das Reale und Ideale iſt — Einheit des Realen und Idealen. Für alles das hat Schelling keine Nachweiſung als eben die Anſchauung des Univerſums ſelbſt, auf die er ſich beruft, und keine Zerlegung und logiſche Deduktion. Darauf geht der bekannte Ausſpruch Hegels: bei Schelling erſcheine der Geiſt „als aus der Piſtole geſchoſſen“. Deßwegen ſetzt Hegel es ſich zur Aufgabe: daſſelbe Reſultat ſoll auf logiſchem Wege als ein Nothwendiges ſich ergeben, es ſoll nicht als Axiom hingeſtellt oder von einer beſondern Gabe unmittelbarer philoſophiſcher Anſchauung abhängig gemacht, ſondern wiſſenſchaftlich gewonnen werden. Zu dieſem Zwecke giebt er der Spinoziſtiſch-Schelling-

schen Weltanschauung eine Methode, d. h. er erfindet eine neue Logik, der bisherigen entgegengesetzt, durch welche sie begründet werden soll. Dieß und nichts Anderes ist seine Dialektik. Nemlich bis dahin beruhte die Logik auf dem Satze des Widerspruchs, d. i. daß das Entgegengesetzte sich ausschließt. Daraus ergiebt sich aber gerade das Gegentheil jener Anschauung: das Allgemeine ist nicht das Besondere, das Besondere ist nicht das Allgemeine, das Ideale ist nicht das Reale, Gott ist nicht die Dinge, die Dinge sind nicht Gott. Darum also muß das Umgekehrte gelten, die wahre Logik muß vielmehr auf dem Satze der Einheit der Gegensätze beruhen. Damit, wie jene Weltanschauung behauptet, die allgemeine Weltsubstanz selbst die besondern Dinge seyn und diese wieder, aber als gesetzte, in sich zurücknehmen könne, darf auch das logische Gesetz kein anderes seyn, als daß jede Vorstellung (jedes Logische) zugleich die ihr entgegengesetzte sey, und eine dritte, in welcher sie dieses Entgegengesetzte wieder in sich aufhebt. Hegels Dialektik ist offenbar nicht auf logischem Wege gefunden, auf diesem Wege wäre es niemandem eingefallen zu behaupten, daß gerade der Widerspruch die Wahrheit sey; sie ist hervorgetrieben aus der pantheistischen Weltanschauung in Schellings Gestalt, die Hegel bereits vorfand, sie hat keinen andern Beweggrund als den, begreiflich zu machen, wie das Allseyn zugleich das Besondere, das Unendliche zugleich das Endliche, kurz wie die unpersönliche (in sich unbestimmte) Weltmacht die Dinge seyn kann ohne aufzuhören sie selbst zu seyn. Aus diesem Beweggrund hat Hegel seine Dialektik gefunden, und an eben dieser Weltanschauung, die ihm von vornherein feststeht, fand er ihre Gewißheit. Aber nachdem er sie einmal zu diesem Zwecke erfunden, so wird sie ihm natürlich sofort zu einem selbstständigen obersten logischen Gesetze, denn ein solches

muß ſie ja ſeyn, wenn ſie als die wahre Logik jene Weltanſchauung ſtützen ſoll, und ſo gebraucht er ſie nicht bloß für jenes Grundverhältniß des Weltzuſammenhanges, ſondern auch für alles Einzelne, ſie wird die alles beſtimmende Methode ſeines Syſtems, ſo daß ihm nunmehr kein Reſultat als wiſſenſchaftlich gefunden und in ſeiner Wahrheit erkannt gilt, das nicht auf dieſem dialektiſchen Wege ſich ergab *).

Danach mag auch klar werden, wie vergeblich die Bemühung iſt, in Hegels Philoſophie die Vorausſetzung eines perſönlichen tranſcendenten Gottes nachzuweiſen, oder doch die Läugnung eines ſolchen Gottes zu beſeitigen. Man ſtreitet ſich dabei über den Sinn einzelner Stellen, und Hegel war über dieſen Punkt im Ausdruck ſehr vorſichtig. Allein das ganze Syſtem hat gar keine andere Bedeutung als bloß die, die Welt ohne tranſcendenten Gott begreiflich zu machen; und der Kern des Syſtems, die eigenthümliche dialektiſche Methode, iſt nur zu dieſem Zweck erfunden und wird ſinnlos, wie man einen perſönlichen Gott unterlegt; denn dieſen vorausgeſetzt iſt das Allgemeine (Gott) nicht ſein Gegenſatz, die Dinge, ſondern völlig unabhängig von ihnen, nie von ſelbſt in ſie übergehend, iſt das Unendliche nicht das Endliche, ſondern jenſeits deſſelben u. ſ. w.

Wenn nun gleich die Dialektik nur zur Begründung der Spinoziſtiſch-Schelling'ſchen Weltanſchauung erfunden worden, ſo wird doch dieſe weſentlich durch ſie verändert, der pantheiſtiſche Charakter zwar bleibt derſelbe, aber das innere Verhältniß der weltbildenden Macht und ihrer Gebilde wird ein anderes. Indem Hegel es unternahm, die Grundanſchauung Schellings logiſch zu deduciren, ſohin ſie in lauter begriffliche Beſtimmungen aufzulöſen, hat er das reale Element in derſelben aufgehoben. Nach

*) Vergl. Hegel Geſchichte der Philoſophie Bd. III. S. 662 u. 683.

Schelling ist das Weltprincip ein ursprünglich zugleich Reales und Ideales, und das Universum hat von vornherein seine Mitte nur in der Einheit von Natur und Gedanke, ja das Reale erscheint als das Erste (prius), das erst in das Ideale verklärt wird; bei Hegel dagegen ist das Weltprincip bloßes Denken, und eben dieses bloße Denken ist die Mitte des Universums. Nach Schelling ist auch die Wirksamkeit dieses Princips eine reale, das Ineinanderwirken der Potenzen, nach Hegel eine bloß logische; die Dinge ergeben sich dort indem im Stoff eine reale Macht überwunden wird durch den Gedanken, hier indem ein logisches Gesetz sich vollzieht. Schellings System geht denn auch nur aus von der Identität jener bestimmten Gegensätze, der Einheit der Weltmacht und ihrer Individuation, der Einheit von Natur und Geist, Hegels System dagegen von der abstrakten Lehre, daß die Gegensätze überhaupt eins sind.

Mit Hegel hat daher der Rationalismus sein Aeußerstes erreicht und ist vollendet. Er hat fürs erste bloß das Denken noch als Princip, ja als einzige Realität übrig; keine jenseits desselben anerkannte wirkliche Welt wie Kant, nicht das denkende Subjekt wie Fichte, und nicht die ursprünglich reelle Natur des Absoluten wie Schelling. Ferner ist in den früheren Systemen dieses Denken selbst schon ein Mannigfaltiges, dessen einzelne Bestimmungen nicht wieder aus etwas Anderem mit Nothwendigkeit folgen. Man kann z. B. fragen: Warum habe ich nicht bloß die Bestimmung der Qualität, sondern auch die der Quantität, die der Gränze, des Werdens, des Einen, des Vielen? Will das Denken vollständig von allem abstrahiren, wovon es abstrahiren kann, so muß auch von der Person des Denkers nicht nur, sondern sogar von seinen eignen bestimmten Kategorien abstrahirt werden; denn es wäre ja auch ein Denken noch denkbar, das gerade diese oder jene Kategorie (z. B. Maaß,

Form, Schein, das eine oder das andere) nicht an ſich hätte; es iſt alſo keine derſelben dem Denken a priori nothwendig. Wenn es ſich in ſolcher Art von allem Inhalte befreit, ſich völlig aushöhlt, ſo bleibt nur Eines übrig: ſeine reine Funktion, durch die es Denken iſt, d. i. das Unterſcheiden (ſich Entgegenſetzen) und Verbinden. Nichts Andres enthält die dialektiſche Bewegung Hegels; dieſe beiden Abſtrakta der Denkthätigkeit, Entgegenſetzen und Verbinden, ſind das Princip, mit welchem er das Syſtem beginnt und ohne andere Mittel aufbaut. Denn man kann nicht ſagen, daß bei ihm ſich irgend wer oder was in dieſer Form des Unterſcheidens und Vereinigens bewegte und ſo die Welt erzeugte: nicht die Idee, das vollſtändige reine Denken, denn dieſe wird ja ſelbſt erſt durch ſie gebildet — etwa das leere Seyn oder Nichts? Es iſt alſo offenbar die leere Bewegung ſelbſt, welche alles macht, und richtiger als: „die Logik iſt Gott," wie Hegel ſagt, hätte er geſagt: „das logiſche Geſetz der drei Momente iſt Gott." In dem ganzen Syſteme trägt denn auch alles den Schein logiſcher Nothwendigkeit, der Zufall, die Unvernunft ſelbſt ſind nur nothwendige, = vernünftige, Formen der Vernunft; nach dem Geſetz des Gegenſatzes nemlich muß das nothwendige Denken auch einmal als Zufall und Unvernunft ſich ſich ſelbſt entgegenſetzen. Das ganze Univerſum erſcheint hier aus Gedankenbeſtimmungen gemacht — ohne andere Zuthat, und eben ſo ein jedes Ding in die leerſte Gedankenbeſtimmung des Seyns wieder auflösbar. Es iſt dieß die Vollendung des ſyſtematiſchen Gebäudes und die vollſtändige Durchführbarkeit der Definition, wie ſie der Rationalismus fordert*). Hegel proteſtirt zwar gegen alle Definitionen, aber doch wohl nur gegen die in den Formen Anderer und in der Unvollendung;

*) S. oben III. Buch I. Abſchn.

er muß die Richtigkeit der Definition anerkennen, welche irgend einen Begriff oder Sache durch die dialektische Bewegung rückwärts wieder zu Nichts bringt nach der Strenge einer mathematischen Gleichung, z. B. diese Definition von Unrecht:

Unrecht ist = dialekt. Moment (entgegensetzende Bewegung) von Recht.

Recht ist = spekulat. Moment (verbindende Bewegung) von Wille des Individuums und der Substanz.

Wille ist = spekul. Moment von Gefühl und Denken.	Individuum ist = spekul. von Logik und Natur.	Substanz ist = Seyn.

U. s. w. bis endlich in allen Kolonnen wieder das reine Seyn erscheint. Es ist dann alles aufgelöst in seine Elemente bis auf das Seyn und die Bestimmungen: dialektisches und spekulatives Moment, welches eben selbst die einfachen Elemente sind — das soll die Definition *).

So ist sich Hegel wie kein Anderer der rationalistischen Aufgabe treu bewußt und verstößt nie gegen den Kanon. Aber da zeigt es sich auch, wie die Anforderung des Rationalismus unvermeidlich dahin führt, daß der unendliche Reichthum des Lebens als die ewige Wiederkehr einer und derselben Denkform erscheint. Dieses System hat daher auch die am meisten durch Subjektivität befangene, die manierirteste Behandlung, obwohl es auf Objektivität, d. i. Unbefangenheit der Methode, Anspruch macht, wie jeder, der nur ein Buch aus dieser Schule aufschlägt, sich überzeugen muß. Wer, wie Hegel mit großem Gewicht

*) So müßte freilich auch eine christliche Philosophie alles auf den Willen Gottes zurückführen. Allein fürs erste würde zuletzt statt des leeren Seyns der selbstbewußte Schöpfer erscheinen. Fürs andere ist der Wille Gottes der Art, daß er hier dieses, hier ein anderes wollen kann, während das Gesetz der dialektischen Bewegung immer einerlei ist.

von ſich ausſagt, nur der Sache ſelbſt und ihrer eignen Entwickelung folgt, der ſollte doch wenigſtens mitunter auch von ſolchen, die ſeine Methode nicht kennen, verſtanden werden; denn die Sache ſelbſt iſt ja wohl den ſonſt Verſtändigen und Unterrichteten nicht ſo gänzlich fremd. Allein da in der That von Hegel das Weſen der Dinge ſelbſt ignorirt und nur ſein ſubjektives Schema in ſie gelegt wird, ſo iſt es natürlich, daß ein anderer Menſch, der dieſes Schema nicht kennt, auch rein nichts von dem Geſagten verſteht; dagegen wer das Schema weiß, häufig auch gar nichts Neues mehr erfährt, ſondern nur das Geſchäft desjenigen ausübt, welcher einen in Chiffern geſchriebenen Brief bekannten Inhalts durch Kenntniß des Schlüſſels dechiffrirt. Dieſe Monotonie und den innern Lebensmangel zu verhüllen, werden in der Darſtellung gewöhnlich die übertriebenſten Bezeichnungen gebraucht, dem Bewußtloſen, den Abſtraktionen ſogar alles das mit Affekt, mit Lob, Tadel, ja Indignation zugeſchrieben, was nur dem Lebendigen gebührt, eine Weiſe, die ſich natürlich bei den Schülern Hegels zur widerlichſten Verzerrung ſteigert.

Zweites Kapitel.

Die Rechtsphiloſophie Hegels.

Grundcharakter der Hegel'ſchen Rechtsphiloſophie und Umgränzung ihres Gegenſtandes. — Konſtruktion des geſammten ſittlichen Gebietes in abſtraktes Recht, Moralität, Sittlichkeit. — Konſtruktion der Weltgeſchichte. — Konſtruktion der konſtitutionellen Monarchie.

Daß der Charakter der Rechtsphiloſophie bei Hegel ganz andrer Art ſeyn muß als in der Periode von Grotius bis auf Kant, iſt einleuchtend. Vordem beſchäftigte man ſich mit der Frage, was man um das Rechte zu treffen wählen ſolle, in

der Voraussetzung, daß man durch eigne Thätigkeit den höhern Willen zu vollbringen habe und ihn zu diesem Zwecke durch Nachdenken zu erkennen suchen müsse. Bei Hegel hingegen verwirklicht sich der Gott, wie es in seiner logischen Bewegung liegt, von selbst. Es darf niemand darum besorgt seyn, daß das Rechte geschehe; das Wissen hat bloß den Zweck, einzusehen, was ohne dieß geschieht, es folgt dem Handeln, das eben damit ein unfreies wird, nach, statt ihm vorauszugehen. Das was seyn soll (das Vernünftige, Nothwendige) ist, es als ein Nothwendiges zu begreifen ist die einzige Aufgabe. Dieses ist die Ansicht, welche der objektive Rationalismus haben muß, wie schon oben bei der Darstellung Spinoza's gezeigt worden ist. Dieß drückt jener berühmte Satz aus: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig."

Das Gebiet, welches Hegels „Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft" umfaßt, ist nicht, wie der Name lautet, Recht und Staat allein, sondern das ganze sittliche Universum: Recht, Moral, Staat, Weltgeschichte. Das Gemeinsame dieses Gebiets ist, daß eine Denknothwendigkeit (Vernunftbestimmungen) durch handelnde Individuen zur Existenz gebracht wird.

Wie nun das Universum überhaupt aus dem subjektlosen Denken hervorgeht, d. i. das weder Denken des Menschen noch Denken Gottes ist, sondern das Denken schlechthin, die in unserem Geiste vorgefundenen reinen Denkbestimmungen; in derselben Weise geht denn auch dieses sittliche Universum aus dem subjektlosen Willen hervor, nicht dem menschlichen Willen wie bei Rousseau, nicht dem göttlichen wie nach christlicher Ansicht, sondern aus dem Willen schlechthin, den in allem Wollen vorgefundenen reinen Willensmomenten, aus dem Willen als Begriff.

Danach haben Recht, Moral, Staat, alle ethiſchen Vorſchriften und Einrichtungen keinen andern Grund und Zweck, als dieſen ſubjektloſen, unperſönlichen Willen zu realiſiren, und keinen andern Inhalt als die reinen (formalen) Momente, die in allem Wollen ſich finden und aus denen eben der Begriff des Willens abſtrahirt iſt. Die Periode von Grotius bis dahin baut das Recht auf den Willen des Individuums, Hegel baut es auf das, was er den objektiven Willen nennt. Dieſer iſt aber nicht wahrhaft objektiver Wille, nicht aktueller Wille einer höhern Macht über dem Menſchen; ſondern nichts Andres als die Abſtraktion von ſeinem eignen Willen. Alſo der Mechanismus des Willens in ſeine Momente zerlegt iſt es, der den Bau der ſittlichen Welt ergeben ſoll. Das Verfahren Hegels iſt denn auch kein andres als daß er dieſen Mechanismus (Formalismus) des Willens aufzeigt in der Betrachtung des Wollens des einzelnen Menſchen, d. i. durch Abſtraktion von unſern Entſchlüſſen, und dann ſofort das hier Gefundene auf die ethiſchen Einrichtungen als Parallele oder Analogie überträgt.

Wenn wir das Wollen mit Abſtraktion von allen beſtimmten Entſchlüſſen, alſo den Willensakt ſchlechthin beobachten, der ſich bei jedem Entſchluſſe findet, ſo enthält er nach Hegel folgende Momente, die jeder an ſeinem eignen Bewußtſeyn erproben kann:

1. Das Ich, abſtrahirt von jedwedem möglichen Inhalt, ſetzt ſich als reines Ich, als abſolute Möglichkeit, abſolutes Können — Moment der Allgemeinheit. (Es iſt dabei nicht außer Acht zu laſſen, daß Hegel unter dem Ich noch nicht das Ich eines Individuums, das volle Selbſtbewußtſeyn, meint, ſondern es iſt ihm der Begriff, die unperſönliche Weltmacht, die ſich eben hier im Individuum als abſolutes Können, als noch völlig inhaltloſe Möglichkeit ſetzt.)

2. Es setzt sich, diesem allgemeinen unbestimmten Ich, einen bestimmten Inhalt, Gegenstand, gegenüber, d. i. Trieb, Neigung, Zweck, Grundsatz — Moment der Besonderung. Das ist aber noch keineswegs, es wähle einen solchen, sondern es bietet sich ihm solcher Inhalt und Gegenstand dar, es tritt ihm eine Aufforderung zum bestimmten Entschlusse gegenüber, und dieses wird eben (da nicht das individuelle Ich, sondern das pantheistische All-Ich zu Grunde gelegt ist) als eine That, ein Setzen des Ich selbst dargestellt.

3. Es beschließt. Dieß ist die Einheit jener beiden Momente; denn das Ich, indem es den bestimmten Entschluß faßt (das Besondere aus der unendlichen Möglichkeit auswählt), ist sich zugleich bewußt, daß es selbst doch immer jenes allgemeine Können ist. Mit dem Entschlusse hat denn das All-Ich (der Begriff) sich als Individuum, als Ich des Entschließenden gesetzt. (Als wenn jenes allgemeine Können nicht auch schon ein Können des Individuums wäre) *).

Durch diese Funktionen ist aber der Willensbegriff bloß als Wille eines Menschen, als subjektiver Willensakt realisirt, und daher nur als die gleichmäßige Form für einen mannigfachen und zufälligen Inhalt unzähliger solcher subjektiven Willensakte, guter und schlechter. Der Begriff des Willens muß sich aber rein als Willensbegriff realisiren, in einer dauernden objektiven Existenz, daher so daß diese drei Funktionen, aus welchen er besteht, zugleich sein Inhalt und zwar sein einziger Inhalt sind.

*) Vgl. dieses Werkes II. Bd. I. §. 39. S. 117. In der Entfaltung dieser drei Willensmomente besteht denn nach Hegel das Wesen der Freiheit, „die konkrete Freiheit". Wir würden das gerade die abstrakte Freiheit nennen. Hegel abstrahirt nemlich ganz von der Frage, wodurch es kommt, daß der A. gerade den bestimmten Entschluß M. faßt, der B. den bestimmten Entschluß N. Nur daß überhaupt gewollt wird (der Formalismus des Willens) ist ihm die konkrete Freiheit.

Das geſchieht durch den Bau der ſittlichen Ordnung. Dieſelbe zerfällt nemlich in die drei Momente: das Recht (abſtrakte Recht) oder das Recht der Perſönlichkeit, d. i. Eigenthum und Vertrag, — dann die Moralität, d. i. die moraliſchen Anforderungen an den einzelnen Menſchen (Wohl, Glückſeligkeit, Nächſtenliebe, das Gute als Zweck und als Triebfeder), — endlich die Sittlichkeit; hierunter verſteht Hegel die dauernden Bande und Ordnungen der menſchlichen Gemeinſchaft: Familie, bürgerliche Geſellſchaft, Staat und den geſetzmäßigen Fortgang der Weltgeſchichte. Dieſe drei großen Verhältniſſe der ſittlichen Welt (Recht, Moral und Sittlichkeit in dieſem Sinne) ſind aber nichts Andres ihrem innerſten Weſen und Inhalt nach als eben jene drei Momente der Willensfunktion. Nemlich im abſtrakten Recht, dem Eigenthum, realiſirt ſich das Moment des bloßen Könnens, des Allgemeinen, noch völlig Beſtimmungsloſen, denn Eigenthum ſey nichts Andres als alles vornehmen zu können, nichts beſtimmtes zu wollen und anzuſtreben, ſondern die abſolute leere Möglichkeit (gleichwie das Ich, bevor ſich ihm nur irgend eine Aufforderung des Handelns bietet); deßwegen erkennt auch Hegel den Nutzen oder die Befriedigung gar nicht als weſentliches Moment des Eigenthums, denn das wäre ja bereits ein beſtimmter Zweck, ſondern lediglich das Können. In der Moralität realiſirt ſich das zweite Moment, daß der Wille (d. i. der ſubjektloſe Wille als Weltmacht) ſich einen Gegenſtand oder Inhalt gegenüberſtellt (wie oben Neigung, Trieb u. ſ. w. ſo hier Nutzen, Wohl, Glückſeligkeit), aber noch nicht als beſchloſſenen, ſondern bloß als Aufforderung, daher hier als Sollen. Das Vorhandenſeyn der Anforderung, nicht deren Erfüllung, entſpricht genau jenem zweiten Moment des Willensbegriffes, und das Weſen der Moral iſt darum lediglich das Sollen und die „Zufälligkeit" der Erfüllung. Es iſt die Aufforderung zu irgend einem beſtimmten Thun im Gegen-

satze jenes unbestimmten Alles-Könnens und zu nichts Determinirt-seyns. In der Sittlichkeit, d. i. den socialen Einrichtungen, realisirt sich das dritte Moment; hier hat der Wille (immer der subjektlose Wille als Weltmacht) den besondern Inhalt nicht bloß sich (als Ich) gegenübergestellt als Anforderung, sondern wirklich beschlossen; denn Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat sind nicht bloß Anforderungen und Zwecke, sondern bestehende Institutionen, stets wirkliche Existenzen. Es sind die zur „Natur", zu einem äußerlichen Daseyn, zur „vorhandenen Welt" gewordenen ethischen Bestimmungen. Das Wesen dieser Institutionen ist denn auch nicht die Erfüllung ihrer höhern Anforderung (der freien Hingebung und Aufopferung), sondern ihre von der Wahl des Individuums unabhängige Existenz.

Dieß ist Hegels Grundanschauung von dem Bau der sittlichen Welt. Es verwebt sich aber in diese drei Sphären, die er also begründet, nothwendig noch ein anderer Faden der Entwickelung. Das Recht (in jenem weitern Sinne, oder die sittliche Welt) ist nemlich substantieller Wille (Denkregel, Begriffsnothwendigkeit), der durch den subjektiven Willen (die Menschen) zur Existenz kommt. Es ist darum in jenen drei Sphären nicht bloß der Gang, wie der Willensbegriff sich als Funktion des Entschlusses auseinanderlegt, sondern auch zugleich der Gang, wie er als Verhältniß des substantiellen und subjektiven Willens sich auseinanderlegt, ausgedrückt. Sie enthalten die Einheit (Ununterschiedenheit) des substantiellen und subjektiven Willens — dann die Diremtion oder Entgegensetzung derselben, — endlich das Setzen derselben als unterschiedener und dennoch geeinigter.

Im abstrakten Recht (Privatrecht) besteht die Einheit, Ununterschiedenheit derselben. Denn der substantielle Wille (das Gesetz) will hier von vorn herein nur was der subjektive Wille will. Was das Individuum will hinsichtlich seiner Glieder, seines

Eigenthums, ſeiner Forderung, das iſt eben damit auch das Geſetzliche. Das Ethos beſtätigt hier den Willen des Individuums, der nur für ſich will und alles Andere ausſchließt.

Die Moralität iſt die Diremtion des ſubſtantiellen und ſubjektiven Willens. Jener (das Ethos) fordert hier Aufgeben des ſubjektiven Willens, und das Geforderte ſteht als ein Aeußeres (Nicht-Ich) dem Individuum gegenüber. Die Moralität iſt alſo der Gegenſatz des Rechts; denn das Allgemeine, Nothwendige und der Wille des Einzelnen ſind dort vereinigt, hier ſich entgegengeſetzt. Das Verbrechen iſt zwar auch ſchon ein Gegenſatz des Rechts, aber nicht der vollſtändige wie die Moralität (sic); denn hier iſt es bloß ein einzelner Wille, der ſich dem Allgemeinen entgegenſetzt, in der Moralität aber erſcheint der Begriff des Einzelwillens ſelbſt als Gegenſatz des Allgemeinen. In dem Verbrechen iſt deßhalb der Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Individuum ein zufälliger, hier ein begriffsmäßiger. Eben deßhalb iſt nun das Recht auch die Moralität; denn ich kann (nach dialektiſchem Geſetz) den Gedanken der Einheit jener beiden Momente (ſubſtantieller und ſubjektiver Wille) nicht haben, ohne zugleich ihre Entgegenſetzung auszuſchließen, mithin den Gedanken dieſer gleichfalls zu haben, und dieſe Entgegenſetzung iſt, wie gezeigt worden, nicht anders denkbar als im Begriff der Moralität.

Die Sittlichkeit (Familie, Staat u. ſ. w.) iſt die Unterſcheidung jener beiden Momente und zugleich ihre Einheit. Familie und Staat ſind Aufforderungen für das Individuum und zugleich ſeine Befriedigung und ſein Schutz (ſind zugleich Pflicht und Recht), ſie ſtehen den Individuen gegenüber als ein ſittlicher Bau außer ihnen und ſind doch zugleich nur durch ſie und in ihnen ſelbſt realiſirt, ſind nur die Geſammtheit der Individuen. Zum Begriff des Staats und der Familie gehören ſchon die Individuen, und auf der andern Seite erkennen dieſe, daß ihr innerſtes

Wesen nicht sie selbst als Personen sind, sondern die Substanz, das unpersönliche Denken, die logische Nothwendigkeit, welche der Staat ist*). Im Staate ist daher das Gesetz zugleich von der Wahl, d. i. von der freiwilligen Befolgung der Menschen abhängig, und dennoch hat es auch eine von ihrer Wahl unabhängige Existenz; es besteht nemlich ungeachtet ihrer Uebertretung immer als Regel fort. Die Sittlichkeit ist denn das höchste Moment des Ethos, und es ist nicht mehr bloße Aufgabe, sondern ein schon Erfülltes. Sollen und Seyn fallen hier zusammen.

Derselbe logische Prozeß, der jenen Grundbau der sittlichen Welt bildet, wiederholt sich nothwendig auf jeder Stufe. So ist das (abstrakte) Recht auch sein Gegentheil: Unrecht und Verbrechen, und die Einheit des Rechts und dieses seines Gegentheils: die Strafe. Die Sittlichkeit ist Familie, sie ist ihr Entgegengesetztes: mehrere Familien, bürgerliche Gesellschaft, und die Einheit derselben: der Staat. Der Staat setzt sich zunächst unmittelbar als Staat — innere Verfassung, er setzt sich sofort andern Staaten gegenüber und in ein Verhältniß zu ihnen — äußeres Staatsrecht, er setzt sich endlich als Einheit des Staates und der vielen andern Staaten (d. i. als alle Staaten, alle Volksgeister) — Weltgeist. Dieser entfaltet wieder im dialektischen Prozeß seine Epochen, — das ist die Weltgeschichte. So ergeben sich vier Weltreiche: Das erste ist das orientalische als die substantielle Stufe, auf welcher bloß der übermenschliche Wille (Gott, Religion) herrscht, und der Mensch (subjektiver Wille) völlig rechtlos in demselben aufgeht, jener selbst aber alles wahrhaften Inhalts und aller Realisirung im

*) Encykl. §. 514. Dieses Bewußtseyn, nur die Substanz zu seyn, hat freilich nur der Philosoph als klare Erkenntniß; aber ein jeder ist davon durchdrungen, indem sein Gefühl gehorchen zu müssen eben nichts Anderes ist als dieses Bewußtseyn.

Dieſſeits entbehrt. Das griechiſche Weltreich iſt der nächſte Schritt der Diremtion. Hier iſt der ſubjektive Wille bereits gelöſt von dem ſubſtantiellen Willen zu eigner Exiſtenz und Berechtigung gekommen, aber doch noch demſelben ſich völlig hingebend, ſich überall nur auf ihn beziehend; dieß iſt die Idealität, der Rhythmus des griechiſchen Lebens. Das römiſche Weltreich iſt die völlige Diremtion des ſubſtantiellen und ſubjektiven Willens, indem die Patricier (eine orientaliſche Prieſterkaſte), jenen repräſentirend, bloß auf die gegebene Religion und Kaſtenverfaſſung als höher geheiligt halten in völliger Gefühlloſigkeit gegen den Menſchen und ſein Bedürfniß, die Plebejer dagegen bloß ihr ſubjektives menſchliches Bedürfniß und Recht geltend machen ohne Rückſicht auf ein höheres Bindendes. Beide Momente werden dadurch geiſtlos, und zu ihrer äußerſten Trennung und Entgegenſetzung in der römiſchen Geſchichte gelangt, ſind ſie der Schmerz der Welt, der die Verſöhnung im Chriſtenthum erheiſcht. (Alſo nicht die durch die Geſchichte aller Völker gehende Entgegenſetzung des Sollens und Wollens, nicht die Sünde und ihr Gefolge, der Tod u. ſ. w. verlangt nach Verſöhnung, ſondern die Entgegenſetzung jener beiden Momente, einer objektiven Rechtsordnung und der ſubjektiven Berechtigung, wie die römiſche Verfaſſung und Geſchichte ſie enthält.) Für dieſe Verſöhnung ſind die Juden das bereit gehaltene Volk, und ſie iſt gegeben, indem Chriſtus als Gottmenſch die beiden Momente des Subſtantiellen und Subjektiven in ſich vereinigt. Die Idee des Chriſtenthums oder dieſer Verſöhnung iſt aber objektiv verwirklicht erſt in dem vierten, dem germaniſchen Weltreich. Hier nemlich ſind die höhere Objektivität des Staats und der Verfaſſung mit ihrer ausgebildeten Architektonik der Vernunftbeſtimmungen einerſeits und die höchſte ſubjektive Freiheit und Berechtigung anderſeits zur vollſten Einheit gekommen, was in

der modernen (konstitutionellen) politischen Entwickelung seine letzte Vollendung findet. (Hierin also, in dem Bau der socialen Welt, und nicht in der Heiligung des Christen und der christlichen Gemeinde und in den Verheißungen der zukünftigen Welt, dem jenseitigen Reich Gottes, liegt die Realisirung des Christenthums.)

Was nun insbesondere die Staatsverfassung betrifft, so führt die dialektische Entwickelung aus dem Begriffe der Gewalt zur konstitutionellen Monarchie. Die Gewalt nemlich hat zunächst das Moment der Allgemeinheit (Regeln zu geben) — die gesetzgebende Gewalt; dann das Moment der Besonderheit (diese Regeln zu vermitteln, durchzuführen in die besondern konkreten Verhältnisse) — die Regierungsgewalt; endlich die Einheit beider — die fürstliche Gewalt, die da Centrum ist für beides. Die fürstliche Gewalt soll nicht irgend einen Inhalt der Gesetze, der Maaßregeln geben, sondern nur die letzte formelle Entscheidung (Ja und Nein! den Punkt auf das J), sie repräsentirt deßhalb wieder das dritte Moment im Willensbegriff, den Entschluß, dem bereits der Inhalt (Trieb, Neigung) als anderes Moment vorausgegangen ist und in welchem der Wille sich als individuelles Ich setzt. Deshalb muß sie auch einem individuellen Ich, einer Persönlichkeit, Subjektivität (Monarchen) zukommen. Die Regierung als Subsumtion wird durch die Mehrern, nemlich die Beamten, versehen. Die gesetzgebende Gewalt durch den Fürsten als die durchaus entscheidende Macht; und zugleich durch die Stände, damit das, was an sich allgemeine Angelegenheit, in sich Nothwendiges ist, zugleich sich als für sich Allgemeines, d. i. der Menge (den „Vielen") Bewußtes darstelle. Dieß subjektive Moment ist eine Bestimmung der zur Totalität entwickelten Idee, darin liegt die Nothwendigkeit der ständischen Verfassung.

Drittes Kapitel.

Logiſche Prüfung der Lehre Hegels.

Unbeſtimmtheit der Hegel'ſchen Dialektik in ihr ſelbſt. — Erſchleichung ihrer Reſultate. — Unfähigkeit für die Wechſelwirkung der Dinge. — Anwendung deſſen auf die Rechtsphiloſophie. — Beſondere logiſche Mängel der Rechtsphiloſophie. — Vertilgung des Unterſchiedes von Realität und bloßer Gedankenbeſtimmung in Hegels Lehre.

Der Nerv und das Geheimniß des Hegel'ſchen Syſtems iſt die Dialektik. Sie bildet den Zuſammenhang, in welchem hier alles erſcheint, ſie iſt der einzige Weg des wahren Erkennens; was nicht in dieſer dialektiſchen Entwickelung erkannt iſt, iſt nicht in ſeiner Wahrheit erkannt, ja ſie iſt der Weg, auf welchem die wirkliche Erzeugung der Dinge erfolgt. Die Frage nach der Wahrheit der Hegel'ſchen Lehre beruht deßhalb einfach auf der Frage, ob dieſes dialektiſche Geſetz wirklich das wahre logiſche Geſetz, ob es wirklich die welterzeugende und welterhaltende Macht iſt?

Es iſt nun keineswegs wahr, daß eine Vorſtellung die ihr entgegengeſetzte in ſich ſchließt oder ſetzt. Ausſchließen oder auch als Ausgeſchloſſenes Involviren iſt kein Setzen, und es kann deßhalb nicht geſagt werden, daß die Vorſtellung zugleich die ihr entgegengeſetzte ſey, oder deren (reale) Exiſtenz poſtulire. So iſt das Unendliche nie das Endliche, und die Exiſtenz des Unendlichen poſtulirt nicht, daß es auch Endliches gebe. So iſt das reine Seyn, wenn es auch nicht beſtimmtes Seyn iſt, niemals gleich Nichts, es iſt immer ſpecifiſch eine Poſition, wenn auch die leerſte, die erſt Ausfüllung fordert, und iſt deßwegen ewig Gegenſatz und bloß Gegenſatz gegen das Nichts. Selbſt aber der Zuſammenhang der entgegengeſetzten Vorſtellungen, daß ſie ſich durch die wechſelſeitige Ausſchließung wenigſtens in Gedanken wechſelſeitig bedingen, gilt nur von den

kontradiktorischen Gegensätzen, nicht aber von den konträren. Möge man sagen, daß das Seyn und Nichts, das Endliche und Unendliche, daß Recht und Unrecht wechselseitig als Vorstellung sich postuliren, von Logik und Natur, von Recht (Berechtigung) und Moral (Sollen) kann man das nicht sagen. Wenn ich z. B. mir das Denken (die raum- und zeitlosen logischen Verhältnisse) vorstelle, so nöthigt mich diese Vorstellung durchaus nicht, zugleich eine Körperwelt zu denken.

Die größte logische Blöße dieser Dialektik besteht aber in ihrer völligen Vagheit. Denn die Begriffe „Gegensatz" und „Einheit", in denen sie sich bewegt, werden in dem verschiedensten Verständniß gebraucht und angewendet. Der Gegensatz, den, wie sie behauptet, jede Vorstellung (oder Sache) postulirt, ist mitunter der kontradiktorische, mitunter der konträre, mitunter nur ein anderes Exemplar, so z. B. das Endliche postulirt seinen kontradiktorischen Gegensatz des Unendlichen, dagegen die Familie fordert nur andre Familien oder die Mehrheit der Familien, und der Uebergang beruht bei dem Endlichen ins Unendliche darauf, daß an das eine bei dem andern gedacht werden muß, bei dem reinen Seyn und Nichts dagegen darauf, daß man am reinen Seyn (dem Erfolg, Nutzen nach) doch nicht mehr habe als am Nichts. Eben so die Einheit der beiden Gegensätze (spekulatives Moment) ist bald von der Art, daß beide in einem dritten nur gedacht werden, bald daß sie in demselben real verbunden sind, bald daß das eine das andere vernichtet. So z. B. das Werden als Einheit des Seyns und Nichts hebt das Nichts auf zu Gunsten des Seyns, das erst neu entstehen soll; die Strafe als Einheit des Rechts und des Verbrechens hebt das Verbrechen auf zu Gunsten des Rechts, das wieder hergestellt werden soll; dagegen die fürstliche Gewalt als Einheit der gesetzgebenden und regierenden Gewalt konservirt sie beide, und der Weltgeist (Weltgeschichte) als Einheit der

verschiedenen Staaten und verschiedenen Volksgeister hebt diese insgesammt einen nach dem andern auf. Der Vorwurf, welchen Hegel den Gegnern macht*), daß sie beim Abstraktum der Einheit stehen bleiben, statt sich eine bestimmte Weise der Einheit zu denken, trifft also nicht minder ihn selbst. Es besteht die Einheit der Gegensätze (dialektisches Moment) nur darin, daß das Eine den Gedanken des Andern, gleichviel in welcher Art, involvirt, und es besteht die unmittelbare Erscheinung und Bethätigung dieser Einheit (spekulatives Moment) nur darin, daß bei einem Dritten beide in was immer für einer Beziehung zusammen gedacht werden müssen**). Wie könnte ein solches Chamäleon von logischem Gesetze die wahre Logik enthalten? Vollends aber ein logisches Gesetz, das zugleich die oberste, die einzige Ursache der Dinge seyn soll, müßte doch nothwendig fest und scharf bestimmt in ihm selbst seyn. Sonst beruht ja die ganze Welt überall auf dem Zufall, ob sich das Gesetz gerade in dem oder jenem Sinn verstanden hat. — Diese Unbestimmtheit findet auch ihre hinreichende Erklärung an dem Motiv, aus welchem Hegels Dialektik hervorging. Er ward, wie gezeigt worden, auf sie zunächst nur geführt, um die Spinozistisch-Schelling'sche Weltanschauung zu stützen, daher um die Identität des Allgemeinen und Besondern, des Idealen und Realen zu deduciren; zu eben diesem Zwecke aber, damit sie als logisches Gesetz gelte, mußte er viel weiter greifen, nemlich die Identität des Gegensatzes schlechthin behaupten und alle Resultate hieraus

*) Encykl. §. 573. S. 530.

**) „Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird eben so zugeben, daß es eine Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysirt, die Bestimmung von Seyn, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist, ferner daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser einen Vorstellung sind; so daß Werden somit Einheit des Seyns und Nichts ist." Encykl. S. 103.

ableiten. Dadurch iſt er denn genöthigt, dieſes Geſetz der Einheit der Gegenſätze in der diverſeſten und vagſten Weiſe zu verſtehen, um die Begriffe und Dinge ſämmtlich in daſſelbe aufnehmen zu können.

Iſt demgemäß dieſe Dialektik eine Täuſchung in ihr ſelbſt, ſo iſt ſie es nicht minder in Beziehung auf ihre Reſultate. In dieſer Vollendung des Rationalismus zeigt ſich auch ſein Unvermögen am evidenteſten. Durch dieſe bloße Bewegung des Entgegenſetzens und Verbindens kommt nichts heraus; wenn nicht dasjenige, welches entgegenſetzt, zu welchem verbunden werden muß, ſchon anderwärts her gegeben iſt. Weil es ſich gezeigt hat, daß die Linien, welche Abſtraktion zu ziehen allein im Stande iſt, das erfüllte, körperhafte Leben nicht zu faſſen vermögen, ſo zog nun Hegel mittelſt ſeines Poſtulates des Gegenſatzes auch Linien in die Quere. Allein die lebendige Quelle läßt ſich ſo wenig in ein Netz von Fäden ſchöpfen als in eine einfache Reihe. Die Natur z. B. iſt nach Hegel die Idee (das reine Denken) in der Form ihres Anders-ſeyns. Nun iſt die Natur wohl ein Anderes als das reine Denken, und wenn ſie wirklich bloß das Denken iſt, das Denken in einer andern als ſeiner eignen Form; mithin ſein Gegentheil. Aber das Gegentheil des reinen Denkens iſt noch immer nicht Natur; dazu gehört das beſtimmte Anders-ſeyn, das wodurch Natur eben die Natur iſt, und das iſt nicht im Begriff des reinen Denkens, nicht in dem der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, oder der Zeit- und Raumloſigkeit enthalten; ſondern ein ganz Selbſtſtändiges, von welchem die Dialektik wohl, wenn ſie es erhalten hat, die Kategorie des Gegenſatzes zum Denken aufzeigen, das ſie aber nie aus dieſer Kategorie erhalten kann. Alles beſtimmte Daſeyn iſt alſo weder von ſeinem Entgegengeſetzten logiſch poſtulirt, noch iſt es bloß der Gegenſatz dieſes andern. Eben ſo ſind im Menſchen, der nach Hegel die

Einheit von Natur und Logik ist, wohl Natur und die Denkbestimmungen unzertrennlich verbunden, der Begriff des Menschen, wenn man ihn analysirt, besteht nicht ohne diese beiden; aber das System der Denkbestimmungen und Natur mit einander zu Einem verbunden, sind deßwegen noch immer nicht (wie Hegel folgert) = Mensch. Man wird aus diesen beiden und der Nothwendigkeit ihres Zusammenbeziehens noch nicht das finden, was der Mensch ist. Das Bestimmte des Menschen, wodurch er es ist, Selbstbewußtseyn, Persönlichkeit ist etwas außer den vorausgehenden Datis und der dialektischen Regel. Natur, Geist und alles das ist also nicht in dem „reinen von außen nichts hereinnehmenden Gang" gefunden, wie beansprucht wird. Gleich der erste Schritt des Systems, das „Werden", ist auf solche Weise erschlichen. Das Werden ist nicht bloß eine gemeinsame Denkbeziehung des Seyns und Nichts, es ist eine eigenthümliche Bewegung und positive Thätigkeit, wovon sich in der Vorstellung jener beiden nichts findet. Es ist aber ein solches Zusammenbeziehen in einem Dritten überhaupt auch gar nicht logisch nothwendig. Ich könnte beim leeren Seyn und Nichts stehen bleiben, immer zusehen, wie sie gegenseitig sich aufheben, und immerfort sagen, daß sie dasselbe sind — wozu ein Drittes? Das dritte Moment ist nur deßwegen logisch nothwendig, weil es nun einmal ein Werden und weil es Menschen giebt und die logische Entwickelung zu Schanden wird, wenn sie sich der Wirklichkeit nicht adäquat macht. Daß auf solche Weise ein neuer positiver Inhalt mittelst seiner Beziehung zu den anfänglichen oder schon gefundenen Bestimmungen hereingezogen wird, obwohl sich dieser Inhalt aus jener Beziehung nicht ergiebt, nicht in ihr enthalten und nicht aus ihr zu finden ist, daß also dasjenige als Produkt der dialektischen Bewegung ausgegeben wird, was sie nicht selbst erzeugen konnte, sondern bloß nach

ihrem Schema neben einander stellte: darin besteht die Sophistik dieses Systems. Es ist jene oben gerügte Sophistik des Rationalismus überhaupt, nur in einer besondern Form. Die Erschleichung ist immer in der spätern Stufe schwerer nachzuweisen, als in den frühern; weil hier schon ein größerer Vorrath solcher falschen Gewinnste daliegt, von welchem dann der neue wieder unterschieden werden müßte. Durch solche stets weiter sich ausbreitende Usurpation von Gedanken und Realitäten entsteht denn das Werk, das in Erstaunen setzt: daß das Denken von seinen leersten Anfängen sich zu Gestaltungen emporarbeitet, in denen von Pracht und Herrlichkeit, von Wille und That, Gefühl und Liebe die Rede ist.

Es soll diesem dialektischen Gesetze gemäß alles durch Negation der Negation entstehen, das sey das Geheimniß der Schöpfung*). Aber die Negation der Negation wird nie etwas ergeben können, wenn nicht eine wahrhafte Position vorausging, welche zuerst negirt wurde, und das leere Seyn-Nichts ist doch keine solche Position. Seine Negation zu haben und sie aufzuheben ist eine Befreiung und Steigerung alles Daseyns; aber sie setzt Daseyn voraus. Der Glaube ist stärker nach überwundenem Zweifel, die Lebensfrische freudiger nach überstandener Krankheit. Aber was könnte der Glaube nach der Ueberwindung des Zweifels seyn, wenn er nicht schon vorher selbst etwas gewesen wäre? wenn er des Zweifels schon zu seinem Daseyn, nicht bloß zu seiner Erhöhung bedurft hätte? Wenn die ursprüngliche Position (ein wahrhaft reelles, erfülltes Daseyn) ihre Negation freiwillig setzt und überwindet und mit schöpferischer Kraft ein Neues hervorbringt: dann bildet sich eine Welt. Soll aber die Synthese der Art seyn, daß ihr Produkt mit dem Voraus-

*) Encykl. §. 82.

gehenden nothwendig gegeben iſt, d. h. ſoll ſie zugleich Analyſe ſeyn: ſo iſt ihr Produkt auch immer — Nichts.

Wenn hienach die Dialektik Hegels nicht im Stande iſt, wie ſie es anſpricht, die wirklichen Exiſtenzen zu ergeben, ſo iſt ſie am allerwenigſten im Stande das Ineinanderwirken dieſer Exiſtenzen in der wirklichen Welt zu ergeben. Denn wo immer ein Denkgeſetz, wie hier das dialektiſche, als das poſitiv erzeugende gilt, da iſt Steifheit unvermeidlich, die Dinge können nur in der Richtung in Betracht kommen, welche der logiſche Zug fordert; der Reichthum der Beziehungen, welchen jedes Lebendige nach allen Seiten hin hat, in welchem es ſich wechſelſeitig durchdringt, geht für die Wiſſenſchaft verloren. Durch dieſe Ungelenkigkeit erhellt es nicht, in welchem unmittelbaren Zuſammenhang das ſpäter nach Mittelſtufen Producirte mit dem Frühern ſteht, oder daß überhaupt in einem. Wie namentlich iſt Folgendes einzuſehen: In dem früheren Abſchnitte ergiebt ſich das Verhältniß von Urſache und Wirkung, der nothwendige Kauſalnexus der Begebenheiten *); in dem ſpätern nun erſcheinen alle Ereigniſſe als die logiſchen Folgen des Ganges der Weltgeſchichte. Wie kommt es nun, daß der logiſche und daß der Kauſalzuſammenhang daſſelbe Produkt geben? Es fordert z. B. der Begriff der Schönheit, daß die Griechen als Repräſentanten deſſelben in mannigfache Stämme zerfallen **); wie kommt es nun, daß die Fortpflanzung der Urväter und die durch äußere Ereigniſſe und Bedürfniß beſtimmten Wanderungen, nach dem Geſetze von Urſache und Wirkung gleichfalls in ſich ſelbſt richtig, gerade bei dieſer Nation dieſe Mannigfaltigkeit von Stämmen hervorgebracht haben? Oder wenn man der franzöſiſchen Revolution, die eintreten mußte, weil die Momente des Willens ſie logiſch enthalten,

*) Encykl. §. 153.

**) Naturrecht §. 356.

nachrechnet, wie ſie nach dem Kauſalnexus aller vorausgegangenen Begebenheiten, aller Motive der Einzelnen, aller zufälligen Ereigniſſe ſich ergeben hat — wie kommt es, daß auch hier die Rechnung richtig ſich findet? Warum begegnet es nicht einmal, daß entweder eine ungeladene Flinte losgeht, um die logiſche Folge zu befriedigen, oder umgekehrt ein Oranien, den die Idee erſchießen laſſen muß, leben bleibt, weil gerade das Pulver feucht geworden iſt? Wodurch hat der logiſche Prozeß über den Kauſalnexus die Herrſchaft?

Man könnte es nun verſuchen, dieſe Dialektik dadurch zu halten, daß man ſie bloß als die Form der Welt betrachtete, den Inhalt, die Dinge ſelbſt anderwärts her entſtehen ließe. Allein dann würde es ſich fragen: wenn die Dialektik die Dinge nicht gemacht hat, was hat ſie denn gemacht? und ſo lange dieſes nicht beantwortet iſt, könnte es auch gar nicht entſchieden werden, ob jene die wahre Form iſt. Im Gegentheil, ſind die Dinge nicht *durch* ſie gemacht, ſo iſt auch gar kein Grund da anzunehmen, daß ſie *nach ihr* gemacht ſeyen. Das wahre Syſtem der Welt müßte allerdings zeigen, wie in jeder höheren Stufe die geringeren enthalten und verbunden ſind; allein es würde dieſe höhere dennoch als eine neue Schöpfung, nicht bloß als ein Produkt jener geringeren nach nothwendiger logiſcher Regel betrachten. Auch würde es keine Stufenfolge in Hegels Weiſe anerkennen, in der, wie in militäriſcher Rangordnung, ein Begriff nach dem andern folgt; ſondern das mannigfachſte Wirken, ein Verknüpfen nach allen Seiten hin, wo jeder Faden tauſend Fäden ſchlägt. So beſcheiden iſt indeſſen Hegels Behauptung von ſeiner Dialektik auch gar nicht. Sein Syſtem beruht darauf, daß ſie nicht bloß die Form der Welt, ſondern die einzige Urſache ihres Inhaltes iſt: und wenn irgend ein Inhalt ſich findet, der nicht durch die dialektiſche Bewegung

ſelbſt gerade der nothwendig ſeyn muß, der er nun iſt: ſo muß er ſeine Lehre aufgeben.

Die Erſchleichung, welche der dialektiſchen Methode überhaupt zur Laſt fällt, trifft natürlich auch ihre ganze Durchführung durch das Naturrecht; denn es geſchieht auch kein Schritt ohne ſie. Es iſt unwahr, daß ein Inſtitut das Beſtehen des ihm entgegengeſetzten fordert, und was als die Einheit der Gegenſätze ausgegeben wird, iſt im beſten Falle nicht bloß dieſe, ſondern noch etwas außer ihr, was von dem Gange des Syſtems nicht berührt wird. Familie z. B., welche die Anordnung des Verhältniſſes der Fortpflanzung enthält, iſt dadurch, alles Uebrige zugeſtanden, doch noch etwas Anderes als bloß das Produkt der Begriffe: Einheit und Entgegenſetzung einer ethiſchen Nothwendigkeit und des einzelnen Willens; denn ſonſt müßte ja auch jenes Verhältniß in dieſen Faktoren enthalten ſeyn. Es ſind aber bloß dieſe Begriffe, welche in der ſyſtematiſchen Entwickelung das Weſen der Familie ergeben und vollſtändig bilden müſſen. Wie im alten Naturrecht alles, was gerade folgen ſoll — ſey es weil es beſonders gewünſcht wird oder weil die Wirklichkeit es fordert —, dadurch bewieſen wird, daß es ſich nicht widerſpricht; ſo im Naturrechte Hegels dadurch, daß die Funktion des Entgegenſetzens und Verbindens in ihm vorkommt. In Wahrheit iſt aber der ganze eigne redlich gewonnene Inhalt des frühern Naturrechts nur der: „das ſich ſelbſt Widerſprechende iſt nicht;“ und des Hegelſchen: „es giebt einander widerſprechende Dinge und eine Verbindung derſelben.“ Was nun dort dasjenige ſelbſt iſt, welches ſich nicht widerſpricht, oder hier, welche ſich entgegengeſetzte Dinge denn wirklich beſtehen, davon zu reden, hat weder das Eine noch das Andere die Mittel. Soll aber etwas Beſtimmtes gefolgert werden, wo wirklich nichts Beſtimmtes folgt, ſo hängt es natürlich vom Belieben ab, was man folgert. Daher iſt auch

im Naturrecht Hegels, wie im ältern, ja noch mehr, die Willkür herrschend. Hegel macht Kant den Vorwurf, daß aus seinem bloß formalen Gesetze sich eben so wohl Gütergemeinschaft als Eigenthum folgern läßt; dasselbe gilt in noch höherem Grade von Hegels formaler Bewegung. Warum z. B. ist das dialektische Moment von Recht das Unrecht und Verbrechen, nicht das Recht eines Andern; dagegen das dialektische Moment von Familie, von Staat, nicht Unfamilie, Unstaat, sondern mehrere Familien, andere Staaten? Vollkommen der dialektischen Methode entsprechend wäre es, wenn man statt des Fortgangs, welchen Hegel gewählt hat, folgenden substituirte: Das Andere des Staats ist der Unstaat, das ist etwa eine Räuberbande. Man hätte damit die Nothwendigkeit auch dieses Begriffs und dieser Sache in der Weltordnung dargethan, und das ist ja unerläßlich; denn das Moment des Verbrechens als Gegensatz des Rechts enthält noch gar nicht diese vernünftige Architektonik des Verbrechens. Nun wäre das spekulative Moment für Staat und Räuberbande zu suchen, und als solches stellt sich dar der — Raubstaat. Der Raubstaat kann ohne jene beiden Begriffe nicht gedacht werden; in seinem Gedanken spielen die Gedanken des Staats und der Räuberbande unaufhaltsam in einander, sie gehen stets eines in das andere über. Raubstaat ist daher die Einheit von Staat und Bande und somit das Wahre an beiden, wie nach Hegel die Strafe die Einheit von Recht und Verbrechen und somit das Wahre an beiden ist.

So beruht die ganze Deduktion des Naturrechts theils auf jener schillernden Haltung des dialektischen Gesetzes, theils auf solcher Erschleichung der Resultate. Sie hat aber noch ihre besondern logischen Mängel. Fürs erste ist der eine Faktor derselben, der übermenschliche Wille, das reinste Abstraktum, die bloße Negation des menschlichen. Er hat an sich keinen Inhalt, sondern erhält ihn erst, nachdem ein menschlicher da ist, den er aufheben

kann. Dieſer übermenſchliche Wille iſt darum in einem Momente eine bloße Anforderung, im andern ein Inſtitut, im dritten eine Begebenheit, im vierten die Vorſtellung der Perſon Gottes u. ſ. w., und doch immer daſſelbe, nemlich er hat immer das Kriterium: nicht Menſch zu ſeyn und doch eine Beziehung zum Menſchen zu haben. Fürs andere entſpricht der Bau der ſittlichen Welt, den Hegel aus der Analogie zu den drei Momenten des Willensaktes aufführt, dieſen in keiner Weiſe. Denn beim Willensakte iſt eben das Ich, welches ſich bewußt iſt, alles zu können, auch daſſelbe, welches ſofort den Entſchluß faßt; in jenem Bau der ſittlichen Welt dagegen iſt das allgemeine Können, das im Recht der Perſönlichkeit (dem Eigenthum) realiſirt ſeyn ſoll, ein Können des Individuums, und der Entſchluß (die Verwirklichung), welche in der Sittlichkeit (Familie und Staat) realiſirt ſeyn ſoll, jedenfalls ein Entſchluß des ſubſtantiellen Willens. Auch die einzelnen Momente entſprechen ſich nicht. So z. B. iſt das allgemeine Können beim Willensakt ein wirklich Unbegränztes, Undeterminirtes, Objektloſes, dagegen das (abſtrakte) Recht der Perſon oder das Eigenthum iſt ein Können nur in beſtimmter Gränze und in Beziehung auf ein beſtimmtes Objekt.

Die Erſchleichung der realen Reſultate theilt nun Hegel mit der ganzen rationaliſtiſchen Entwickelung. Das aber iſt das Eigenthümliche bei ihm, daß das Logiſche nicht wie in der vulgär rationaliſtiſchen Auffaſſung als bloßes Mittel, ſondern als die Sache ſelbſt, als das eigentliche Weſen, als das allein Reale erſcheint und damit nothwendig dem wirklich Realen als ſolchen die Realität abgeſprochen wird. Dieſe Unwahrheit, das bloß Gedachte als Seyendes zu behandeln, geht denn durch das Syſtem im Ganzen wie im Einzelnen und iſt ſein eigenthümlicher Charakter, der auch der Grund ſeiner Unverſtändlichkeit für die meiſten iſt; weil der geſunde und wahre Sinn ſie gar nicht vermu-

thet*). Deßwegen erscheint hier das Nichts, der Mangel an aller Realität, selbst als eine Realität, wie das Seyn, es ist eine mithandelnde Person, ja eine welterzeugende Potenz. Die Schöpfung geht nicht etwa bloß von dem Nichts aus (terminus a quo); sondern das Nichts ist selbst der in Bewegung setzende Trieb (causa per quod). — Die negative Bestimmung ist reicher als die positive; denn sie enthält die positive und noch etwas dazu — nemlich ihre Aufhebung**). Freiheit des Willens besteht darin, daß im Entschlusse mit dem Beschlossenen zugleich sein Gegentheil (die Möglichkeit alles Andern) als Gedachte gesetzt sind; die reelle Kraft der Entscheidung, daß ich im konkreten Falle zwischen A und B wählen kann, kommt nicht in Betracht, es wird gar nicht einmal untersucht, ob meine Entscheidung durch Zufall, durch ein Gesetz außer mir oder bloß durch mich bewirkt werde; genug, während das Eine geschieht, wird alles andre Mögliche daneben gedacht. Es besteht also immer die Möglichkeit des Andern als gedachte, sollte es auch z. B. durch Prädestination unmöglich seyn, daß es wirklich werde — und das ist Freiheit***).

---

*) In diesem Charakter erinnert die Philosophie Hegels an das Posthorn Münchhausens, dessen Töne sich von selber bliesen.

**) Einleitung zur Logik XX versichert dieses Hegel selbst von der Kombination zweier zu einem dritten, z. B. die Bestrafung ist reicher als das Recht. Er wird es aber aus demselben Grunde schon von der unmittelbaren Negation behaupten müssen.

***) Naturrecht §. 5 ff. vorzüglich §. 15. Anmerk. Dadurch allein gewinnt auch Hegel die richtige Vorstellung eines unpersönlichen, substantiellen Willens, eines Willens, welcher nicht will, sondern nur Wille ist; wenn nemlich in irgend einer Einrichtung ein bestimmter Sinn (gleichsam als gewollter) ausgeprägt ist und nach der Natur der Einrichtung die Möglichkeit, daß ihr Daseyn oder jener Sinn von dem Menschen aufgehoben werde, zwar in der That nicht vorhanden ist, aber doch bei ihr nothwendig gedacht werden muß, so ist dieß ein substantieller Wille. Es sind hier nemlich alle Requisite vorhanden, welche Hegel an den Willen macht: ein bestimmter verwirklichter Inhalt und die der Vorstellung sich darbietende Möglichkeit eines andern. Das Eigenthümliche des Willens, das Wollen

Eben daher kommen jene merkwürdigen, ja unglaublichen Uebergänge, in welchen das System fortschreitet. Es werden nemlich die verschiedenartigsten, ja entgegengesetztesten Dinge als die an einander gränzenden Stationen des weltbildenden Prozesses dargestellt nach ihrer Verwandtschaft in irgend einer solchen einzelnen logischen Beziehung, die nichts weniger als ihr Wesen erschöpft. So z. B. bildet der Tod des Individuums den Uebergang vom Leben ins Erkennen*), denn im Tode des Individuums habe das Allgemeine (die Gattung) bereits das Besondere in sich zurückgenommen; das geschehe aber in noch höherem Grade im Erkennen (Denken), wo das Allgemeine (die Denkregel) nicht bloß eine besondere Existenz, sondern die besondere Existenz als solche (das Objekt) in sich, das Allgemeine, zurücknehme. Darum bilden das Leben in der Natur, der Tod in der Natur und das Erkennen den systematischen Fortgang. In gleicher Weise bildet der Beweis den Uebergang vom Erkennen ins Wollen**); denn im Beweise nehme der Geist das Objekt nicht an als ein unmittelbar Gegebenes, sondern als ein Nothwendiges, sohin durch das Denken (also die subjektive Thätigkeit) Bewirktes. Im Wollen aber werde vollends das Objekt nur durch die subjektive Thätigkeit (also durch das Denken) bewirkt. Darum bilden Erkennen, Beweis, Wollen den systematischen Fortgang. In derselben Weise, wie

selbst, und die wirkliche Wahl, welche jenes Wesen nicht haben kann, wird überhaupt nicht gefordert. Der Staat z. B. hat einen bestimmten Sinn. Es muß ihn also jemand gewollt haben. Der Mensch natürlich nicht. Der persönliche Gott auch nicht; denn er ist nicht. Also das unpersönliche Denken. Dieses aber, sollte man glauben, könnte ihn nicht gewollt haben, weil es selbst keine Wahl hat. Allein nach Hegel gehört zu dem Willen auch keine Wahl, sondern nur daß der Gedanke der Möglichkeit des andern bestehe.

*) Encykl. letzte Ausg. S. 395. 66.

**) Ebendas. S. 405.

bereits oben dargelegt worden, iſt das Verbrechen der Uebergang vom Recht in die Moral. Während man ſonſt das Verbrechen für viel weiter von der Moral entfernt glaubt als das Recht, zeigt ſich hier, daß es ihr viel näher, ja ganz dicht an ihrer Gränze liegt; denn im Verbrechen hat ſich bereits der Einzelwille als Gegenſatz gegen den ſubſtantiellen Willen, das Geſetz, geſetzt, was er in der Moralität nun vollſtändig thut, da hier begriffsmäßig ein Sollender und eine Anforderung einander entgegen ſtehen.

In dieſer Vernichtung aller wahrhaften Realität liegt auch, wie oben bereits gezeigt worden, die Wurzel der Selbſttäuſchung, ohne die ſeine Dialektik von vorn herein nicht möglich geweſen wäre.

Um deßwillen iſt aber auch von Hegel nicht, wie von den frühern Rationaliſten, bloß Unwahres geſagt, ſondern alle Wahrheit rein vertilgt; ſeine Lehre giebt nicht nur dem Nichtſeyenden Realität, ſondern ſie ſpricht ſie allem Seyenden ab. Das dialektiſche Geſetz nemlich iſt der alleinige Inhalt des Syſtems, es wird durch die Schöpfung durchgeführt, angeblich ſie erzeugend, in der That ſie vorfindend und zerſtörend. Alles, was da iſt, Natur, Geſchichte, Kunſt, Religion werden nach ſolchem Schema an einander gereiht, einem jeden als das Beſtimmte, das es ſelbſt iſt, die Wahrheit abgeſprochen, und bloß die abſtrakte Beziehung — daß es einen Gegenſatz gegen ein anderes bildet, oder die Vorſtellung von zwei andern in ſich verbindet — als das Wahre an ihm erklärt. So iſt alle Realität poſitiv und durchgängig aufgehoben. Hegel gelangt daher mit Fug nie zu einer wirklichen Welt. Seine Dialektik ſchreitet vom reinen Denken zur Natur, weil jenes ſich aufheben und ſeinen Gegenſatz ſetzen müſſe. Realität, Selbſtſtändigkeit und Urſächlichkeit kann nun nicht das Eigenthümliche dieſes

Gegenſatzes, alſo der Natur, ſeyn, weil das alles ſchon dem reinen Denken ſelbſt zugeſtanden war. Es bleibt bloß die Zeitlichkeit und Räumlichkeit *). Was kann aber beſtimmen, dieſe zeitliche und räumliche Natur als eine wirklich ſeyende, reelle anzunehmen, und nicht als eine ſolche, welche bloß als zeitlich und räumlich gedacht iſt, wie wir ja auch im Traume eine in Zeit und Raum auseinander gehende Natur haben, der nur das Weſentliche der Natur, die Realität, fehlt, die aber alle Requiſite der Hegel'ſchen Natur an ſich trägt. Der objektive Idealismus Hegels iſt nicht minder eine bloße Traumwelt, als der ſubjektive Fichte's, aber überdieß noch ohne einen Träumenden.

So wird denn auch keinem ethiſchen Inſtitute vergönnt, es ſelbſt zu ſeyn, um ſeines eignen Inhalts willen Daſeyn zu haben; nur ſeine einſeitige, äußerliche Beziehung zu einem andern, ſein ſchematiſches Verhältniß nach jener Dialektik giebt ihm Exiſtenz und Bedeutung. Die Moralität kann nach Hegel ihr Weſen und ihren Zweck nicht darin haben, daß ihre Gebote erfüllt werden; ſondern daß ſie als Aufgaben beſtehen. Die Familie, der Staat, haben nur darin ihre Bedeutung, daß vorher der Gott ſich als Wollen, ſodann als Sollen geſetzt hat und nun ein Drittes dialektiſch nöthig iſt, in welchem beide gedacht werden müſſen. Die Figur, welche herauskommt, wenn man Recht, Moralität und Staat nicht in ihrem ganzen erfüllten Daſeyn betrachtet, ſondern bloß in der einen abſtrakten Beziehung, daß im Rechte eine Uebereinſtimmung des Ethos mit meinem Willen, in der Moralität eine Entgegenſetzung und im Staate beides (wiewohl nicht einmal in derſelben Beziehung) gedacht werden muß — dieſe Figur iſt die alleinige Urſache

*) Encykl. §. 247.

ſeines Daſeyns, und ſein Inhalt ſelbſt ſoll nur durch ſie bestimmt ſeyn. In ähnlicher Weiſe hält eine andere Philoſophie die Zahlenverhältniſſe, in welchen die Dinge ſich gegeneinander befinden, für die Urſache und das innerſte Weſen derſelben. So könnte man annehmen, daß nur die verſchiedenen Figuren, welche nach neueren Entdeckungen von den tönenden Körpern durch ihre Schwingungen gebildet werden, die wahre Bedeutung eines großen Muſikſtücks ſeyen. Eine natürliche Folge iſt es, daß alle diejenigen, welche die Inſtitute und Begebenheiten ſelbſt für etwas halten und der Erforſchung ihres eigenthümlichen Weſens obliegen und ſich daher nicht mit dem leeren Spiel beſchäftigen, bloß jene Kategorien in ihnen herauszufinden, z. B. Savigny, Neander u. ſ. w., von dieſer Schule gering geſchätzt werden. Es ſoll gar nicht geläugnet werden, daß dergleichen logiſche Figuren ſo wie Zahlenverhältniſſe wirklich ſich durch die Inſtitute und Begebenheiten der ſittlichen Welt hindurchziehen. Das aber iſt die Schönheit der Schöpfung, daß jedes Erzeugniß unzählige Seiten zugleich erfüllt, daß das neu und frei Geſchaffene in einem wiederkehrenden Gange, gleich als wäre es unvermeidlich, an das Gegebene ſich anreiht. Dieſes Vorbild hat ſich die Kunſt genommen, darum ſchreitet die freie Dichtung in geſetzmäßigem Rhythmus fort. Allein wer möchte den Inhalt der Dichtung aus Versmaaß und Reim ableiten? Und dann möchte der Rhythmus der Welt ein höherer und reicherer ſeyn, als die Figur der drei Momente oder die Tetras. Man kann nicht vermuthen, daß der Künſtler, der allein die wahre Meiſterſchaft über ſeinen Stoff beſitzt, mit ſolch dürftiger Monotonie ſich begnügt habe.

Viertes Kapitel.

Reale Prüfung der Lehre Hegels.

Untergang der Perſönlichkeit und Freiheit. — Pantheismus. — Verhältniß zur chriſtlichen Offenbarung. — Wahre ethiſche und politiſche Reſultate und mangelhafte Seite derſelben. — Trennung des Syſtems und dieſer Reſultate. —

Prüft mau die Lehre Hegels nach der realen Seite, d. i. inwiefern ſie die innerſten Anforderungen, die unmittelbar gewiſſen Ueberzeugungen, die tiefſte Sehnſucht des menſchlichen Gemüthes befriedigt, ſo wird das Urtheil an allen Punkten auf das eine Centrum der Entſcheidung zurückgeführt werden: daß Perſönlichkeit und Freiheit in dem pantheiſtiſchen Syſtem untergehen. Das ſubſtantielle Denken iſt der Anfang und das Ende, das A und das O, Perſönlichkeit nur eine Durchgangsſtufe, nur das Mittel um jenes Unperſönliche zu ſeiner Exiſtenz, ſeinem Sichvonſichunterſcheiden, zu bringen. Das Individuum und ſeine Befriedigung iſt darum nirgend ein bleibendes Moment, ein letzter Zweck, es wird nur geſetzt, um wieder in die Subſtanz zurückzugehen. Danach wird die Glückſeligkeit der Menſchen und das Streben nach ihrem Wohl als ein untergeordnetes Moment, als das noch nicht wahrhaft Sittliche angeſehen, Unſterblichkeit wird aufgegeben, im Gegentheil die Idee des Lebens realiſirt und befreit ſich gerade durch den Tod des Individuums *). (Niemand aber möchte das

*) „Im Tode erweiſt ſich die Gattung als die Macht über das unmittelbare Einzelne. — — Die Idee des Lebens aber hat damit ſich nicht nur von irgend einem beſondern unmittelbaren dieſen befreit, ſondern von dieſer erſten Unmittelbarkeit überhaupt, ſie kommt damit zu ſich, zu ihrer Wahrheit; ſie tritt hiermit als freie Gattung für ſich ſelbſt in die Exiſtenz. Der Tod der (nur unmittelbaren) einzelnen Beſonderheit iſt das Hervorgehen des Geiſtes.“ Encykl. neueſte Ausg. S. 395. Das iſt zwar in Beziehung auf das Leben überhaupt geſagt, nicht ſpeciell vom menſchlichen Leben; aber eben weil es vom Leben überhaupt ſeinem

Fortbestehen des Allgemeinen, der Welt, der wir als Theil angehören, für seine eigne Unsterblichkeit halten.) Nicht wo das Individuum wählen kann, ist Freiheit, sondern wo es nicht wählen kann, wo eine Regel ohne seinen Willen verwirklicht ist; das Denkgesetz soll frei (d. i. seine Realisirung nicht vom Menschen abhängig) seyn, und nicht der Mensch. Nicht die Menschen handeln in der Geschichte, wie unsere bisherigen Geschichtschreiber wähnten, sondern das logische Gesetz der drei Momente. Die unlautern Absichten und Motive der scheinbar Handelnden schmälern daher ihren Glanz nicht; wenn nur durch sie das von diesem Gesetze Geforderte ausgeführt wird. Daher werden die, welche solche subjektive Flecken als Flecken betrachten, psychologische Kammerdiener genannt (die meisten freilich mit Recht), scheinbar als würde hier menschliche Größe in Schutz genommen, in der That, weil sie geläugnet ist, der Mensch als ein zwar bewußtes, aber nicht aus eigner Bestimmung handelndes Organ des logischen Prozesses betrachtet wird *). Nicht der Mensch weiß sich in der Familie, dem Staate, in der Philosophie, in Gott und der lebendige Gott in ihm; sondern das System der Denkbestimmungen, der Gedanke der Familie, des Staats u. s. f. wissen sich im Menschen, wie man etwa sagen könnte: der Spiegel beschaut sich im Menschen. Es ist der Zweck der rechtlichen Institute nicht, Persönlichkeit,

Gedanken nach gilt, muß es ja auch vom menschlichen gelten. Ueberdieß liegt dieselbe Behauptung auch speciell hinsichtlich des Menschen schon darin, daß derselbe als „abstrakte Persönlichkeit" bezeichnet wird. Denn dieß heißt: sofern ich mich als Ich weiß und das All als ein Anderes (Entgegengesetztes) von mir, bin ich (oder vielmehr ist die Weltmacht, die sich als mein Ich setzt) im unwahren Momente, ich muß daher als Ich aufgehoben werden, muß mein Andres seyn, das All außer mir, und nicht etwa der hingebenden Gesinnung, sondern der Existenz nach (die Weltmacht tritt in das Moment mich als Ich wieder aufzuheben).

*) Naturrecht S. 121.

ſey es menſchliche oder göttliche, zu befriedigen, ſondern im Gegentheil ſie aufzuheben; nur zu dem Ende, ſie wieder negiren zu können, um ſich dadurch einen Inhalt geben zu können, hat Vernunft die Menſchen geſetzt. Hier iſt es auch gar nicht die That, worin die Erfüllung des Ethos beſteht, ſondern ein bloßes Daſeyn, indem es in Inſtituten und Regeln ausgedrückt iſt, die ſich ſelbſt nicht wiſſen, die von den Menſchen verletzt werden, aber doch im Allgemeinen als Regeln und Inſtitute unaufhörlich beſtehen. Die „ſubſtantielle" Sittlichkeit iſt höher als die perſönliche und aktuelle Sittlichkeit, das heißt, die Ausprägung von Gedanken und Geſetzen in dem unfreiwilligen (durch Zwang oder Drohung des Zwangs erzielten) Handeln der Menſchen iſt höher als das innerlich gute, geheiligte Wollen und freiwillige Thun der Menſchen. Der ſchlechteſte Staat iſt demnach eine höhere Erſcheinung als der vollendetſte Menſch; denn ſein Begriff enthält eine reichere Entfaltung der Vorſtellungen des Allgemeinen und Beſondern. Daß das logiſche Geſetz der drei Momente (der Gott in ſeiner Intenſion) nun auch alles, was es enthält, auseinander breite, und man endlich wiſſe (Philoſophie), daß die ganze Fülle der Geſtalten nichts iſt als jenes Geſetz, oder genauer ausgedrückt, daß das Geſetz ſelbſt ſolches von ſich wiſſe — das iſt das letzte Ziel der Dinge. Hegels Lehre ſagt dem Hungernden und Dürſtenden, wenn er ſich ſättigt und labt: „nicht deine Erquickung will der Weltgeiſt!" Sie ſagt dem Liebenden, dem Begeiſterten, dem Andächtigen: „nicht dein Gefühl, deine Erhebung, deine Seligkeit will der Weltgeiſt! Sondern in dieſen Vorgängen und Empfindungen iſt die Bewegung des Entgegenſetzens und Verbindens auf die mannigfachſte und entwickeltſte Weiſe ausgedrückt, und das ſollen ſie, das iſt ihre Wahrheit!" — Es iſt wahr, daß wir Vielen nur das wahrhaft ſind, was wir für das Eine ſind. Aber dieſes Eine iſt Gott, er iſt ein beſtimmter,

der er ist, schon in sich selbst wahr, und wir sind etwas Wahres für ihn und sind bleibend. Allein nach Hegel ist dieses Eine die leere Unbestimmtheit. Es ist selbst nichts, und wir sind nichts für es als seine Unwahrheit, die am Ende auch als solche zu erkennen es zu seinem einzigen Ziele hat.

Zwar hat die Persönlichkeit scheinbar eine große Bedeutung in diesem Systeme, sie ist ein nothwendiges Moment in der Entwickelung des Weltgesetzes, und das Christenthum selbst wird deßwegen belobt, daß es das Recht der Individualität gesichert habe. Allein eine Persönlichkeit, die nur durch einen logischen Prozeß und daher auch zuletzt nur für ihn da ist, besteht nicht wahrhaft als Persönlichkeit. Deßwegen ist es wieder nicht auf die reelle bestimmte Persönlichkeit abgesehen, auf mich und dich und ihn; sondern auf Persönlichkeit in abstracto, die ein ewiges Moment ist, wie der Gedanke des Allgemeinen selbst. Diese wird verwirklicht, so lange es Menschen giebt; wenn immerhin die Individuen und die Geschlechter dahin sterben, diese stirbt nie. Die vielen Menschen im Staate haben ihr Recht vertreten zu werden, deßwegen sind Repräsentativ-Verfassungen vernünftig nothwendig; aber nicht damit A und B und C, alle die da wirklich leben, vertreten sind, sondern damit die Kategorie der Vielheit ihr äußerliches Organ habe. Daß wir öfters unser Recht im Staate nicht erhalten, ist keine Unvollendung unserer Staaten. Unser Recht ist uns ja in abstracto garantirt, es ist die Anerkennung des Rechts der einzelnen Menschen in den bleibenden Gesetzen ausgesprochen und durch die Rechtsübung und ihr Bekenntniß dargestellt; die Vernünftigkeit unserer Staaten läßt daher auch gar nichts zu wünschen übrig. Das Verhältniß von A und B in der Sache X ist ja nur ein zufälliges, auf dessen gerechte oder ungerechte Behandlung für sich selbst nichts ankommen kann; im Gegentheil es ist sogar vernünftig nothwendig, daß die Vernunft auch Zufälliges,

als ihr Gegenſatz, ſey, mithin nicht jede Sache gerecht entſchieden werde. Ariſtoteles warf die Frage auf, ob gute Geſetze oder gute Regenten beſſer ſeyen. Seine Unterſuchung iſt durch den Maaßſtab geleitet, in welchem Falle die einzelnen Verhältniſſe beſſer entſchieden werden; auf dieſe beſtimmten alſo iſt es bei ihm abgeſehen. Bei Hegel fällt ſchon dieſe Frage weg; denn auf die beſtimmten Verhältniſſe und betheiligten Perſonen für ſich ſelbſt kommt nichts an.

Die Diſſonanz, welche nur zu reell die Welt durchſchneidet, erſcheint hier bloß als abſtrakte und findet auch in der Abſtraktion ihre Löſung. Nicht daß wir, die beſtimmten Menſchen, im beſtimmten Falle anders wollen als wir ſollen, wie der Apoſtel ſagt: „ich thue nicht das ich will; ſondern das ich haſſe, das thue ich," daß alles Daſeyn auf einen Zuſtand der Vollendung hinweiſt, den es zu erringen ſich im Schweiße des Angeſichts vergeblich abmüht — nicht dieſes iſt die Diſſonanz der ſittlichen Ordnung nach Hegel. Sondern daß das Wollen und das Sollen überhaupt exiſtiren, daß es zwei ſolche Vorſtellungen giebt. Wie kann nemlich Vernunft, dieſes unbeſtimmte Eine, Wollen und doch auch Sollen ſeyn, und ſie muß doch beides ſeyn, da alles nur ſie iſt? Dieſer Diſſonanz liegt die tiefere unter, daß wir getrennt ſind von Gott und ein anderes Wollen und Streben haben als das ſeinige iſt. Auch dieſer Widerſpruch der That iſt bei Hegel zu dem logiſchen geworden, daß ein Menſch, eine Perſönlichkeit, beſteht, und die Vernunft (Gott) doch das unperſönliche allgemeine Denken iſt — wie es einer aus dieſer Schule entſchieden ausdrückt: daß ein Ich beſteht, iſt die Sünde. — — Wie dieſe Philoſophie da den Widerſpruch findet, wo er nicht beſteht, nemlich darin, daß es verſchiedene Vorſtellungen giebt, ſo findet ſie auch die Löſung da, wo ſie nicht iſt, darin, daß die verſchiedenen Vorſtellungen in einer dritten verbunden werden können.

Die ganze Menſchheit harrt auf Wiederherſtellung jenes Zuſtandes, in welchem menſchliches und göttliches Daſeyn ſich im Einklang finden. Wir haben als Chriſten die Zuverſicht, daß einſt der Tag vollendeter Erlöſung kommen werde. Dann wird unſere Natur geläutert ſeyn, daß wir nichts wollen was wir nicht ſollen, und wir werden alles dürfen was wir wollen. Wie wir unſerm Weſen nach aus Gott geboren ſind, werden wir auch unſerm Handeln nach in Wille und That aus ihm ſeyn. Dieſes iſt der Zuſtand, deſſen Eintreten zwar, wer den Glauben nicht hat, bezweifeln kann, den er aber doch als die allein wahrhafte Löſung anerkennen muß. Bei Hegel hingegen iſt die Einheit des Gottes (des unperſönlichen Denkens) und des Menſchen, des Sollens und des Wollens wieder darin, daß irgend ein neuer Begriff gefunden werde, in welchem alle dieſe nothwendig gedacht werden müſſen, und daher der eine in den andern hinüber ſpielt. Der Begriff des Staats iſt nicht denkbar ohne Wollen und Sollen und Dürfen, nicht ohne den Gedanken eines allgemeinen Nothwendigen und einzelner Menſchen, und keine dieſer Vorſtellungen iſt in ſeinem Begriffe ohne die andere denkbar; alſo iſt der Staat die Löſung der Widerſprüche. Daß die einzelnen Menſchen oft ein ganz Anderes wollen, als der Staat will, daß jedem Menſchen noch viel Wollen, Dürfen und Sollen übrig bleibt, was nicht vom Staate erfüllt und beſtimmt iſt, darauf kommt nichts an; genug daß ein Inſtitut beſteht, in deſſen Vorſtellung alle dieſe andern Vorſtellungen nothwendig vorkommen. Allein daß ich ein Theil der Schöpfung bin und daher ſie zu meinem Begriffe gehört, wie ich zu dem ihrigen, iſt kein Troſt dafür, daß ich leide, krank bin, ſterbe. So auch wenn Vernunft, indem ſie ſich zum logiſchen Gebäude des Staats macht, die Menſchen als ein nothwendiges Material enthält, ſo iſt dieſes keine Verſöhnung des Schmerzes, daß das Daſeyn der Menſchen

ein anderes iſt als das ewige ſie beherrſchende (welches in Wahrheit nicht der Staat iſt), oder auch nur dafür, daß ihr Wollen und Begehren oft und gewöhnlich ein anderes iſt, als dieſes verſtändige Gebäude, der Staat, ſelbſt. Kein menſchliches Gemüth, welches weiß was es will und nicht die „Eitelkeit eines beſondern Wiſſens" höher anſchlägt als die von allen gewollte Seligkeit, wird mit dieſer Löſung ſich beruhigen. Wenn daher Hegel ſich rühmt, jene allgemein erſehnte Erlöſung nicht mehr als Jenſeits zu haben, ſondern ſie zum Dieſſeits gemacht, ſie in die Gegenwart hereingezogen zu haben, ſo kann man ihm nur zugeſtehen, daß, wenn er überhaupt Recht hätte, er uns wohl die Ausſicht auf das kommende Heil geraubt; aber keineswegs, daß er uns ein gegenwärtiges bereitet oder auch nur gezeigt habe. —

Hegel wird von Anbeginn der Vorwurf des Pantheismus gemacht; dagegen erklärt nun Hegel eben ſo unausgeſetzt, daß dieſer Vorwurf ungegründet, ja daß er unſinnig ſey *). Der Angriff iſt ſo oft behauptet und ſo oft geläugnet, daß Wiederholung deſſelben ſchon abgeſchmackt erſcheint, und ſo würde dieſe Philoſophie das Feld behaupten, als hätte ſie die, welche ſolches gegen ſie geltend machen, wohl überſehen, ſey aber ſelbſt von ihnen nie verſtanden worden. Es muß daher beides unterſucht werden, was mit dem Vorwurf und was mit der Widerlegung gemeint iſt. Der Vorwurf geht keineswegs darauf, wie Hegel es deutet, daß nichts außer Gott iſt, alle Dinge aus ihm und in ihm ſind; das wird, je gläubiger Einer iſt, er auch um ſo lieber

*) Encykl. §. 50 und §. 573. Dieſe Ausführungen über den Pantheismus der Hegel'ſchen Lehre und ihre Stellung zum Chriſtenthum gab ich ſchon in der I. Aufl. bei Lebzeiten Hegels vor der Herausgabe ſeiner Religions-Philoſophie. Durch letztere iſt es allgemein bekannt und anerkannt geworden, daß nach Hegel Gott erſt und nur im Menſchen zu ſeinem Bewußtſeyn kommt. Ich habe in den ſpäter erſchienenen Werken nur beſtätigt gefunden, was mir aus den früheren allein ſchon völlig klar war.

zugeſtehen. Sondern der Vorwurf gilt der Unperſönlichkeit Gottes: daß Gott in den philoſophiſchen Syſtemen das All iſt, wird nicht getadelt; ſondern daß er nur das All iſt. Sie unterſcheiden zwar den Gott von den Dingen; die Subſtanz als ſolche iſt nicht die Affektionen, der Begriff des Allgemeinen iſt in jedem Dinge, aber die Dinge ſind nicht der Begriff des Allgemeinen. Allein Gott iſt ſo nur durch die Abſtraktion von ſeinen Affektionen geſchieden: reell und in der That iſt ihm kein Daſeyn außer ihnen gelaſſen. Der Philoſoph unterſcheidet ihn von der Welt; aber er unterſcheidet ſich nicht ſelbſt von ihr, er iſt ſich nirgend bewußt: „hier bin ich Gott, ohne daß ich ein beſtimmtes Geſchöpf bin," da er ſich überhaupt als Gott nicht bewußt iſt. Dieſen Vorwurf läßt nun Hegel gewiſſermaaßen gegen die frühern Pantheiſten, namentlich Spinoza, gelten, aber nicht gegen ſein eignes Syſtem, aus dem Grunde, weil jene bei der Beſtimmung Gottes als der Subſtanz ſtehen bleiben, er aber ihn zu der des Geiſtes hinaufführt. So glaubt Hegel die Perſönlichkeit Gottes gerettet und den Vorwurf des Pantheismus beſeitigt zu haben. Nun iſt aber dieſer Geiſt, welcher die letzte Stufe des Gottes iſt, nur inſofern perſönlich, als er endlicher Geiſt, Bewußtſeyn der Menſchen iſt. Die Perſönlichkeit Gottes beſteht alſo nach Hegel darin, daß zu dem All der Dinge, welches Gott iſt, unter anderem auch perſönliche Weſen gehören. — Die Thatſache zeigt auch, daß hier wirklich die gefürchteten Folgen des Pantheismus eintreten. Der Gott, welcher alles iſt, und außer dieſem allen nichts iſt, iſt eben ſo gut auch das Böſe. Daher ſind Verbrechen und Sünde in dieſem Syſteme nothwendig ſich ergebende und nothwendig wieder aufzuhebende Momente, durchaus nicht in anderer Art, als Natur, ja als Recht, Moralität, Religion ſelbſt. Als vergängliche ſind ſie alle nothwendig, auch das Verbrechen; als bleibende alle unwahr, auch die Religion. Nur das Eine

bleibt: die dialektiſche Bewegung und das Wiſſen, daß nur ſie iſt, die Philoſophie. Nur zwiſchen dieſer und allem andern, dem Vergänglichen, beſteht ein weſentlicher Unterſchied; ſonſt keiner. In einem ganz andern Sinne als Hegel den Satz: „was wirklich iſt, das iſt vernünftig," an die Spitze ſeines Naturrechts ſtellt, müßte er in Wahrheit ihn anerkennen:

„Gerecht iſt, was aus der leerſten Denkbeſtimmung nach „dem Geſetz der drei Momente ſich ergiebt — alles „was denkbar iſt." (Im Grunde freilich gar nichts.)

Hegel ſtellt aber nicht bloß ein pantheiſtiſches Syſtem auf, ſondern er treibt auch den Mißbrauch, der ſchon vor ihm in der Philoſophie begonnen, aufs äußerſte, daß er dieſe dem Chriſtenthum direkt entgegengeſetzte Lehre in die Ausdrucksweiſe des Chriſtenthums kleidet und dann mit großem Nachdruck behauptet, mit demſelben in Uebereinſtimmung zu ſeyn, damit durch die Autorität des öffentlichen Glaubens die Wahrheit ſeiner Lehre noch um ſo mehr befeſtigt werde.

Daß die Religion nach Hegel nicht wiſſen kann, wie Philoſophie ſich zu ihr verhält, ſondern nur die Philoſophie weiß, wie es ſich mit der Religion verhält, verſteht ſich von ſelbſt*); denn die Religion iſt ja nur der, als ſolcher unwahre Durchgangspunkt, durch welchen Gott zuletzt dazu kommt, Philoſophie zu ſeyn, wo er alſo erſt einſehen kann, was er mit ſeinen frühern Stufen eigentlich wollte. So darf man ſich denn nicht wundern, wenn etwas als chriſtliche Lehre ausgegeben wird, was kein Chriſt, ja kein Menſch nur der Beachtung werth, viel weniger für den Inhalt ſeines Glaubens hält, und dagegen das als unwahre Form aufgegeben wird, was gerade jeder Gläubige als das Weſentliche verehrt. Um einzuſehen, daß

*) Encyklop. S. 520.

Hegels Ansicht die christliche ist, kommt es allein auf den Unterschied des spekulativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflektirenden Verstandes an *). Der Unterschied dieser Formen besteht aber darin: Das allgemeine Denken sagt: ich bin niemals du, er, es. Und Hegels Denken sagt: ich bin du und er, Gott ist zuerst nur Es, dann wird er ich und du, und wir alle, und ist dabei immer als Gott auch nur Es. Hegels Philosophie hat so die Mittel, das Tiefste des Christenthums, die Dreieinigkeit, zu fassen **).

Nemlich Gott ist erstens das Wesen, die Substanz in allem Daseyn; insofern ist er Gott Vater, der Schöpfer. Schöpfer ist er nun freilich nur nach der unwahren Vorstellungsweise von Ursache und Wirkung überhaupt; in Wahrheit ist er in diesem ersten Momente das Abstraktum der Allgemeinheit, des Seyns, in welchem jedes bestimmte Daseyn analytisch enthalten ist. Dieses Abstraktum ist aber nach der passendsten Uebersetzung der philosophischen Sprache in die populäre so viel als: Gott Vater, der Schöpfer des Himmels und der Erde. Das Prädikat: „allmächtig" ist auch nicht in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen, nemlich, der machen kann was er will. Der philosophische Sinn desselben ist vielmehr: der machen kann was er muß, oder bezeichnender, der seyn muß was er ist — der nichts machen kann.

Die Denkbestimmung der Allgemeinheit (Gott Vater) fordert nun ihr Entgegengesetztes, die Besonderheit und Mannigfaltigkeit, d. i. die ganze Welt, die Natur, die einzelnen Menschen. Dieß ist das dialektische Moment der allgemeinen Substanz, populär ausgedrückt — das Erzeugte, der Sohn des Gottes. Das Allgemeine ist aber selbst das Besondere, dieses ist analytisch in

*) Encykl. S. 518.
**) Encykl. §. 566 ff.

jenem, wie bei allen Gegenſätzen — darin beſteht die Einheit Gottes des Vaters und des Sohnes.

Daß nun in dem ganzen Univerſum in jedem Ding und Gedanken die Vorſtellungen des allgemeinen Weſens und der beſondern Beſtimmtheit zu Eins verbunden werden, in jedem Seyenden weder die Beſonderheit ohne die Allgemeinheit noch umgekehrt gedacht werden kann; dieß iſt die Einheit beider, die als ſolche geſetzt und beurkundet iſt — „der heilige Geiſt", der in der Welt gegenwärtig iſt. Dieß iſt das Myſterium der Trinität, der wahrhaft gemeinte Inhalt der ſymboliſchen chriſtlichen Erzählung, welche nun ganz plan und leicht verſtändlich iſt. Ihn ſo plan gemacht zu haben, iſt die Folge jener großen Entdeckung Hegels, mit deren Lobe die Vorrede zu ſeiner Encyklopädie beinahe allein erfüllt iſt *).

Hegel macht den Bekennern der geoffenbarten Religion den Vorwurf, ſie ſeyen vielmehr Bekenner der nicht geoffenbarten, nemlich nicht offenbaren, indem ſie behaupten, daß man von Gott nichts wiſſen könne, er ſelbſt aber halte an der geoffenbarten Religion, nach welcher Gott in allen ſeinen Momenten gewußt werde, die da annimmt, daß Gott nicht neidiſch die Erkenntniß ſeiner vorenthalte **). Als wenn je ein Chriſt behauptet hätte, von Gott nichts zu wiſſen, als wenn nicht jeder dieſe Neidloſigkeit Gottes ſelbſt damit anerkennt, daß er die Offenbarung durch das Evangelium glaubt und eine künftige

*) Man darf daher Hegel fragen, was es ihm denn für ein Intereſſe haben könne, ob Tholuk ſich bloß mit dem Leiden oder auch mit der Auferſtehung Chriſti beſchäftige; denn was Tholuk unter dem einen oder dem andern verſteht, iſt beides für Hegel gleich unwahr. Oder was kann es ihn intereſſiren, wenn Tholuk Schwierigkeiten in dem chriſtlichen Dogma der Dreieinigkeit findet? Was Hegel unter der Dreieinigkeit meint, daran zu zweifeln iſt wohl Tholuk ſo wenig als irgend einem andern Menſchen je in den Sinn gekommen.

**) Encyklop. S. 492.

vollständigere hofft. Der Unterschied des Glaubens von der Philosophie Hegels ist keineswegs der, daß der erste keine Offenbarung annimmt, sondern daß er eine freiwillige, Hegel aber eine unvermeidliche annimmt. Der christliche persönliche Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, d. i. der sie gemacht hat und auch ungemacht hätte lassen können, der ist, was er ist, auch ohne sie — dieser, der seinen Geschöpfen die höchste Seligkeit gewähren will, theilt ihnen seine Erkenntniß mit, weil er will, nicht weil er muß, und daher auch in der Art und in dem Grade, wie er will. Dem Christen ist daher Gott nicht unbekannt; aber er kann, so lange diese freiwillige Offenbarung nicht vollständig ist, sich auch nicht einbilden, daß er den ganzen Weltplan, daß er die Zukunft oder auch nur die Vergangenheit, die Ursachen und Absichten, nach welchen sich alles ereignet hat, wisse — eine Ueberzeugung, die er gerade mit denjenigen theilt, welche als eifrige und gründliche Forscher verehrt werden. Er wird aber dennoch seinen Gott für das, was er ihm schon mitgetheilt hat, als einen „neidlosen" zu preisen hinreichende Ursache habe. — — Nach Hegel aber ist die Offenbarung eine nothwendige, sie ist nicht die That Gottes, sondern sein Wesen; der Gott ist ja gar nicht, ja er kann gar nicht gedacht werden, wenn er sich nicht offenbart. Die abstrakte Substanz, sie mag wollen oder nicht, ist zugleich die, welche alle ihre Momente und Bestimmtheiten angenommen hat, außerdem wäre sie kein „logisch Reelles"; darunter gehört denn auch das Gewußtwerden in allen ihren Momenten von einem Individuum, d. i. Offenbarung. So wenig als man es der Zirkelfläche danken wird, daß sie nicht bloß die Totalvorstellung der Zirkelfläche, sondern auch die einzelnen Radien, das Centrum, die Peripherie ist, so wenig kann man es diesem Gotte danken, daß er sich offenbart, d. h. daß er Gott ist, wenn

anders auch die hier geoffenbarte Kenntniß des Dankens werth wäre. Das Prädikat der Neidloſigkeit kann doch offenbar dem nicht gegeben werden, der ſein Geſchenk nicht zurückhalten konnte, ja der erſt dann erfährt, daß er es gegeben, wenn es ſchon gegeben iſt, nemlich wenn er in das Moment der Philoſophie getreten iſt. Denn ohne daß er das Bewußtſeyn der einzelnen Menſchen geworden iſt (denen er eben ſeine Erkenntniß gewährt), weiß dieſer Gott ſelbſt nicht einmal, was er iſt, ja ſogar nicht, daß er iſt. Ein zu ſeiner Offenbarung genöthigter Gott kann denn auch kein Jota zurückbehalten. Wie man zu ſagen hat: er muß ſeyn was er iſt — ſo auch: er muß offenbaren was er iſt. Deßwegen muß die Philoſophie alles wiſſen, was Gott iſt, ihrer Einſicht kann nichts verborgen bleiben; denn was ſich in ihr — über die es der Gott nicht mehr hinausbringt — nicht offenbart, das iſt nicht. Ein Plan Gottes, den ſie nicht wüßte, wäre nur tautologiſch mit einem Plan Gottes, den Gott nicht wüßte, da ſie doch allein der ſich wiſſende Gott iſt. —

Es dürfte nach dem, was von mir und was ſeitdem von ſo vielen andern Männern auseinandergeſetzt worden, die völlige ſowohl logiſche als reale Unhaltbarkeit des Hegel'ſchen Syſtems erwieſen ſeyn*). Dagegen hat Hegel völlig unabhängig von ſeinem Syſtem als ſolchen vermöge ſeiner perſönlichen Geiſtesbegabung durch tiefe und fruchtbare Gedanken die Erkenntniß des Zeitalters in ausgedehnten Gebieten wiſſenſchaftlich und ſittlich gefördert.

Das gilt namentlich gerade für Ethik, Rechtsphiloſophie und Politik, um welche Hegel ungemeine Verdienſte hat. Ver-

*) In dieſen Kapiteln der zweiten Auflage, die beſonders der Kritik der Hegel'ſchen Lehre beſtimmt ſind, ſind größtentheils nur die Argumente zuſammengeſtellt, welche ſchon in der erſten Auflage vollſtändig gegeben, aber in den beiden vorausgehenden Kapiteln an verſchiedenen Orten eingereiht waren.

möge seines objektiven (substantiellen) Vernunftprincips erhalten bei ihm die sittliche Macht über den Menschen und die Institute, die sie fordert, ihr Ansehen wieder. Familie und Staat haben ihren Zweck in sich, sind nicht bloßes Mittel für das Individuum (ja sogar wird in pantheistischer Uebertreibung das gerade als ihr Zweck betrachtet, die Individuen als solche aufzuheben), deßgleichen haben sie ihre Nothwendigkeit, den Grund ihrer Geltung in sich, gründen sich nicht auf Willen und Vertrag der Individuen. So hat Hegel die zu seiner Zeit verbreiteten Irrlehren siegreich bekämpft: die Lehre Kants, welche die Freiheit des Individuums und die bloße Rücksicht auf das Nebeneinanderbestehen der Menschen (Maxime der Koexistenz) zum ausschließlichen Princip des Rechts und Staats macht, welche die Ehe als bloßen Vertrag über die Geschlechtsfunktionen auffaßt, sie überhaupt in allen ihren sittlichen Zügen (Verbot der Polygamie, der Blutschande, der willkürlichen Scheidung) aus der Rechtsordnung in die bloße subjektive Moral verweist, die Lehre Rousseau's von der Souveränität der Masse, die Lehre Feuerbachs von der Strafe als bloßer psychologischer Abschreckung, also als bloßer Sicherung der Gesellschaft, die Lehre Beccaria's von der Unzulässigkeit der Todesstrafe. Eben so hat Hegel auf dem Gebiete der Moral die Nichtigkeit jener Auffassungen gezeigt, welche zum Princip derselben die individuelle Ueberzeugung, die edle Absicht, die inhaltlose beliebige Begeisterung machen, und vollends jenes Interesse unsittlicher Genialität, daß großartige Individuen über der sonstigen Ordnung der Menschen stehen, daß der Genius nur in ihm selbst das Maaß und Gesetz seines Handelns trage. Diesem allen setzte er den sittlichen Ernst des Gesetzes und seiner objektiven über alle Subjektivität erhabenen Macht entgegen. Er würde auch jetzt der Vergötterung des Fleisches, der Ueber-

hebung über das eheliche Band zu Gunſten des Bandes der Empfindung und Leidenſchaft, dem Kultus des Genius und allen ähnlichen Erſcheinungen unſerer Zeit im gleichen Sinne und mit der gleichen Energie entgegentreten.

Insbeſondere hat Hegel auch die Einſicht in die Staatsverfaſſung und deren Elemente, namentlich die Würdigung der konſtitutionellen Monarchie weſentlich gefördert. Der konſtitutionellen Theorie mit ihrer mechaniſchen Theilung der Gewalt ſtellte er die Einheit der Staatsgewalt als fürſtliche Gewalt und deren organiſche Entfaltung entgegen. Nicht minder aber bekämpft er die privatrechtliche feudaliſtiſche Lehre Hallers.

Der Haupttadel in Beziehung auf ſeine politiſchen Reſultate iſt der Mangel aller höheren Sanktion und der Mangel alles geſchichtlichen Princips. Wie er den lebendigen Gott und Seine Ordnung aufgiebt, ſo fehlt ihm auch das, was allein denjenigen politiſchen Wahrheiten, die er wirklich lehrt, ihre Beſtätigung und Bürgſchaft geben kann. Die bloße Logik, der Begriff, die im Menſchen vorgefundenen Geſetze und Beſtimmungen des Denkens gewähren keine Heiligkeit und keine Macht, die da die Gemüther bände und ſie mit Scheu und Ehrfurcht erfüllte. Ja ſie gewähren nicht einmal ein feſtes Reſultat. Nach der Beweglichkeit, die ihre Natur iſt und gerade in Hegels Dialektik noch ihre höchſte Steigerung erreicht, können ſie eben ſo leicht überall für das entgegengeſetzte Reſultat verwendet werden. So hat ſeine Lehre gar keine Bürgſchaft ſelbſt dagegen, daß ſie aus ſich ſelbſt heraus zu allen den Loſungen der Revolution, von denen er ſie ſiegreich befreite, wieder zurückgeführt werde, wie das die Erfahrung gezeigt hat. — Ferner wie es eine rein logiſche Entfaltung des Begriffes iſt, worauf er die menſchlichen Zuſtände gründet, durchaus nicht freie That weder Gottes noch der Menſchen, ſo beachtet er auch

nicht das was durch That wird: das positive überkommene Recht und die in ihm begründeten erworbenen Rechte, und hierin steht seine Lehre selbst und von vornherein schon auf demselben Boden mit der Revolution. Das positive Recht und die erworbenen Rechte gehen allerdings nicht aus dem Logos hervor, sondern sind das Werk der Geschichte, der menschlichen Thaten bis dahin. Deßwegen haben sie keine Stelle in seinem System, ja er hat die entschiedenste Abneigung gegen sie. Daraus erklärt sich sein Widerwille gegen die englische Verfassung, deren Hauptzug gerade die Heilighaltung des überkommenen Rechts und der erworbenen Rechte ist, sein Widerwille gegen die römische Geschichte, seine Parteilichkeit für die deutschen Souveräne im Gegensatze gegen die Stellungen und Ansprüche, die aus dem deutschen Reichsverbande herrühren*). Es schließt deßhalb sein eignes Verfassungsideal auch alle in sich selbst gegründeten und organisirten und sich selbst geltend machenden Rechte von Unterthanen, Ständen, Körperschaften aus. Es ist ihm jede Verfassung tadelnswerth, in welcher solche Rechte bestehen, so daß der Gesammterfolg erst allmälig ihnen abgewonnen werden muß, ja aus ihrer Geltendmachung sich ergiebt, jede Verfassung, bei welcher eine wirkliche Macht des Widerstandes besteht. Sondern sein Verfassungsideal fordert eine Einrichtung, daß die Regierung gleich von vornherein von Einem Punkt aus mit logisch mechanischer Konsequenz sich vollziehe, und die substantielle Staatsnothwendigkeit jene persönlichen (subjektiven) Rechte sich nur *scheinbar* entgegensetze ohne wirkliche Macht des Widerstandes, sich nur mittelst derselben unfehlbar selbst zur Vollziehung bringe. Gleichwie überall die Substanz das sub-

*) S. Hegels Abhandlung über die englische Reformbill und über die Würtembergischen Landstände. Vergl. auch meine Philos. des Rechts II. Band II. Buch §. 9.

jektive Moment nur zu ihrem eignen Zweck ſetzt, um es wieder in ſich zurückzunehmen, ſo auch hat die Regierung als Subſtanz des Staats das Volk und die Staatsbürger nur zu ihrem Mittel, um ſich mittelſt ihrer (ſcheinbar freien) Thätigkeit zu verwirklichen. Er hat deßhalb Vorliebe nur für die fürſtliche Gewalt und noch mehr für die Beamten, in welchen er eben jene ſubſtantielle Staatsnothwendigkeit im Gegenſatze gegen das Subjektive (das Volk) repräſentirt findet, auf welchen dieſe Sicherheit des Staatsmechanismus ruht. Er will danach die Beamten nicht bloß in der Regierung haben, ſondern auch die Ständeverſammlungen ſollen gleichfalls und hauptſächlich Beamte in ſich ſchließen, weil dieſe eben den „Staatsſinn", den obrigkeitlichen Sinn haben*), d. h. nirgend perſönliche geſonderte Rechte vertreten, ſondern nur die Regierungsthätigkeit, den ſubſtantiellen Staat als ſolchen. Ja ſogar die Volksvertretung überhaupt iſt ihm nur dazu da, damit in der Regierungsthätigkeit, die an ſich der Fürſt und ſeine Beamten eben ſo gut verſorgen würden, auch noch das Moment der ſubjektiven Theilnahme und Aneignung enthalten ſey. Die andere ja primäre Bedeutung, daß durch die Volksvertretung eine Bürgſchaft und ein Schutz für reale Rechte des Volks und der einzelnen Unterthanen gewährt werden ſoll, wird von ihm nicht bloß nicht beachtet, ſondern geradezu verworfen. Es kann der Form nach keine ſchlagendere Aehnlichkeit geben, als die zwiſchen Karpzovs Kirchenverfaſſungs- und Hegels Staatsverfaſſungslehre. Nach Karpzov hat im Bereich der Kirche der Lehrſtand die innere Gewalt („potestas interna"), d. i. den Inhalt der Anordnungen zu beſtimmen, der Fürſt die äußere Gewalt („potestas externa"), d. i. dieſen Anordnungen die bloße Sanktion zu

*) Hegels Philoſ. des Rechts §. 310. Abhandl. über die Würtemb. Landſtände.

geben, das Volk die Approbation, ob auch die Reprobation bleibt zweifelhaft, wenigstens wird der Eintritt derselben nicht vorausgesetzt *). Eben so hat nach Hegel im Bereich des Staates der Beamtenstand die innere Gewalt, mittelst seiner soll der logisch nothwendige Inhalt der Regierung sich setzen, der König hat die äußere Gewalt, die bloß formelle Entscheidung (das Ja und Nein, den Punkt auf das J), das Volk in seiner Vertretung hat die Aneignung, ob auch die Verwerfung, die Abwehr, ist zweifelhaft, wenigstens wird der Eintritt dessen nie vorausgesetzt. Daß Hegel die Volksfreiheit nicht zu weit treibt, müßte danach jedem klar seyn. Eben so wenig lehrt er freilich eigentlichen Despotismus, d. i. arbitrares Gouvernement, Regierung nach Laune und Willkür und vollends unter dem Vorwande göttlicher Ermächtigung des Fürsten zu solch persönlichem Belieben. Er will, daß der Verstand herrsche, das Sächlich-Nothwendige geschehe; das war die Ansicht der Weisen zu allen Zeiten, zu denen freilich weder ein Rousseau noch ein Filmer zu rechnen sind. Aber dieser Verstand ist ihm der logische Formalismus, und was die Einrichtung betrifft, durch welche er zur Existenz kommen soll, so steht Hegel im Uebermaaße auf Seite der Beherrschung von oben gegenüber der freien Emporbildung von unten und innen. Seine Lehre ist so wenig ultraroyalistisch als ultraliberal; aber sie ist ultragouvernemental. Es soll alles durch die geordnete (objektive) Macht, die Regierung, vollbracht werden, das Volk nimmt das mit Bewußtseyn und dadurch frei an; nicht aber darf auch das Umgekehrte eintreten, daß aus dem frei innersten persönlichen Triebe (Subjektivität) der Einzelnen, der Associationen, des Volkes, der Stände heraus sich ein Werk vollbringe,

*) Vergl. meine „Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten."

und die Regierung nur leite, ſanktionire, bez. ermäßige, oder die Stände die Regierung abhalten, berichtigen. Er iſt ein Gegner der freien Bewegung, die aus dem Ungeordneten, Unklaren, erſt zu Ordnung und lichter Geſtalt ſich herausbildet, und nicht minder der unantaſtbaren Rechte, deren Inhaber erſt durch innere Ueberzeugung zum Anſchluß an das Gemeinſam-Erſprießliche gebracht werden müſſen. Das alles iſt das nothwendige Ergebniß des ganzen Syſtems, das überall nur auf dem Unperſönlichen, Subſtantiellen, logiſch Nothwendigen ſteht, und die Perſönlichkeit (Subjektivität) herunterdrückt zu einem unſelbſtſtändigen Momente, einem ſelbſt Inhaltsloſen, in welchem nur jenes ſich reflektirt und beſpiegelt.

Bei alle dem aber, was an Hegels politiſcher Anſicht noch auszuſetzen iſt, hat er doch die Einſicht in die Grundgeſtalt der ſittlichen und bürgerlichen Ordnung dadurch in hohem Grade gereinigt und gefördert, daß er eine höhere (ſubſtantielle) ethiſche Ordnung und die Freiheit und Berechtigung des Menſchen in untheilbarer Einheit als ihr Weſen erkannte.

Dieſer ganze Standpunkt, durch welchen Hegel ſo mächtig über der Ethik, Rechtsphiloſophie und Politik vor ihm hervorragt, iſt zwar durch Schelling gewonnen; Hegel hat durchgeführt, was Schelling ſchöpferiſch angeregt und in den Grundzügen bereits ausgeſprochen hat. Allein es iſt die Durchführung als ſolche und dazu in dieſer ſelbſtſtändigen und eigengenthümlichen Weiſe ein unſchätzbares Verdienſt. Darin hat Hegel überhaupt einen Vorzug vor Schelling, daß Schelling meiſtens bloß die allgemeinen Ideen giebt und einzelne Anwendungen, die ſich ihm gerade darbieten und zur Verdeutlichung und Beſtätigung ſeiner Ideen geeignet ſcheinen, daß er gleichſam mit ſeinen Ideen hin- und herblitzt, Hegel dagegen dieſe Ideen durch das ganze Objekt durchbildet. Man weiß bei den wich-

tigsten Gegenständen der Wissenschaft und des socialen Lebens (z. B. Logik, konstitutioneller Monarchie) häufig nicht wie Schellings Lehre, fast überall aber wie Hegels Lehre sich zu derselben verhält. Das gewährt ihm einen großen Vorschub in der Ausbreitung, aber es gewährt ihm vielfach auch eine größere Umsicht und Sicherheit.

Man möge nun darin nicht etwa einen Widerspruch finden, daß das System Hegels als ein durchaus unhaltbares bekämpft und dennoch seine großen Leistungen in vielen wissenschaftlichen Gebieten und namentlich dem rechtsphilosophischen anerkannt werden. Es ist ein bloßes Vorurtheil, daß dasjenige was von einem konsequenten Denker ausging, auch alles in einem unauflöslichen Zusammenhang unter sich stehe. So wenig die Thatsachen der Natur und des socialen Lebens, die im Systeme Hegels vorgeführt werden gleich als ergäben sie sich einzig aus ihm, wirklich ein Erzeugniß des Systems sind, und etwa mit demselben stehen und fallen, eben so wenig die bessere sittliche und politische Würdigung solcher Thatsachen, die Hegel aus der reiferen Bildung seiner Zeit und dem eignen verständigen Urtheil schöpft. Das wird dadurch bestätigt, daß dieselbe Würdigung sich auch bei andern Zeitgenossen findet, die nichts weniger als dem System Hegels zugethan sind. Des mächtigen Vorgängers Hegels, der den hiefür entscheidenden Schritt der Philosophie vom Subjektivismus zur Anerkennung der Objektivität gethan, soll in dieser Hinsicht gar nicht gedacht werden, weil bei ihm die Ideen, welche den Umschwung bezeichnen, gleichfalls im Zusammenhang eines wenigstens verwandten philosophischen Systems erscheinen. Aber haben nicht Schleiermacher, Savigny, Walter gleichzeitig mit Hegel die sittliche Bedeutung der Ehe im Gegensatze der frühern profanen Auffassung zur Einsicht gebracht? Ist die objektive Macht des

Staats im Gegenſatze der Lehre von Staatsvertrag und Volksſouveränität, die Bedeutung der Strafe als Gerechtigkeit und nicht als bloßen Schutzes der Geſellſchaft nicht auch von Burke, Adam Müller und andern Schriftſtellern der Kontrerevolution, die ſubſtantielle Einheit des Volks von der hiſtoriſchen Schule geltend gemacht worden? Iſt die geiſtvollere Würdigung der weltgeſchichtlichen Epochen, namentlich der griechiſchen und römiſchen, nicht gleichzeitig von der neuern Philologenſchule, für die Römer namentlich von Niebuhr, ausgegangen? Ich hebe das hervor, nicht um Hegels Verdienſt damit zu verkleinern, er iſt und bleibt hierin mit einer der Träger der Zeit und ihres Wendepunktes, ſondern nur um zu beweiſen, daß dieß alles weder ſeinen Urſprung in Hegels Dialektik oder ſonſtigen philoſophiſchen Principien hat, noch durch ſeine pantheiſtiſche Weltanſchauung bedingt iſt. Ich hebe es hervor zur Rechtfertigung, daß ich Hegels philoſophiſches Syſtem als eine abſolute und verderbliche Irrlehre bekämpfe und dennoch bei vielen und gewichtigen ſittlichen und politiſchen Wahrheiten auf Hegel als einen ihrer erſten oder bedeutendſten Vertreter zurückweiſe. — —

Es iſt gerade die Periode der Philoſophie unter Schelling und Hegel, von der das Schwanken, die Unklarheit und die allgemeine Verwirrung ſich herſchreiben. Ein tiefer reicher Geiſt geht durch dieſe Entwickelung, der die flachen Formen älterer Denkweiſe von Grund aus zerſtörte, aber nicht wie ſie ſelbſt leicht und bequem zu faſſen iſt. Es möge daher erlaubt ſeyn, hier noch einmal zu überſehen, was durch ſie bewirkt worden iſt.

Das große Motiv, welches ſie bewegt, iſt — Objektivität und Geſchichtlichkeit. Damit wurde die Unwahrheit der Abſtraktion erkannt, welche nur das Ruhende, Unabänderliche zu faſſen vermag. Damit wurde die Aufgabe der Philoſophie von der Vernunft des Menſchen zum Univerſum erweitert. Die

frühere Philosophie hatte die Welt der Vernunft gegenübergestellt, stillschweigend Zufall in der Geschichte und Natur angenommen. Hier erscheint alles als das verständige Werk der einen Weltmacht, so daß Wissenschaft nicht Wissenschaft ist, wenn sie es nicht auch in diesem universalen Zusammenhang erkennt, nicht ein jedes als von ihr gemacht in sich aufnimmt. Die pragmatische Ansicht, welche die Begebenheiten als das Werk willkürlicher menschlicher Absichten betrachtet, und die subjektiv-rationalistische, welche sie ignorirt, fallen zugleich. Mit dieser Aufgabe, auch in dem scheinbar und für uns Zufälligen den Sinn zu suchen, die ganze Geschichte, die ganze Schöpfung als ein großes Kunstwerk zu betrachten, verbindet sich dann die eigenthümlich geistvolle Behandlung, durch die Schelling hervorragt. Sie besteht in dem Streben, alles vom Centrum aus, wie Gott selbst es ansieht, zu betrachten. Daher die magische Gewalt seiner Darstellung, daher das Ueberraschende in den Ansichten, das Aufzeigen eines Zusammenhangs, Rhythmus und einer künstlerischen Bedeutung, die von dem einzeln menschlichen Standpunkt aus nothwendig verschwinden müssen. Schelling sagt im Grunde von den Erscheinungen der Welt, wie Homer von seinen Helden: „so hießen sie bei den Menschen, so aber bei den unsterblichen Göttern."

Die Ethik durchdringt das Gefühl nothwendiger Unterwerfung unter ein Höheres. Die sittlichen Pflichten, die rechtlichen Institute haben ihre Bedeutung nicht mehr ausschließlich durch ihre Folge für das Befinden der Menschen; sondern durch die innewohnende Herrlichkeit, d. i. durch das, was sie für den göttlichen Geist sind, der sie nach seinem Zwecke geschaffen. Es besteht wieder wahres öffentliches Recht, unantastbare Heiligkeit der Obrigkeit und das Bewußtseyn allgemein wahrer, von zufälliger Ueberzeugung unabhängiger ethischer Anforderungen.

Allein eine verkehrte Befriedigung vertilgte den Gewinn, welchen die Wahrheit des Motivs verheißen. Bei dem Ziele, das dieſe Richtung mit Macht anſtrebt, iſt ſie in den alten Banden gefangen: ſie macht noch immer die Anforderung bloß logiſchen Zuſammenhangs. Dadurch wird jenes übermenſchliche Daſeyn ein unperſönliches; daß dieſes dennoch zugleich handle, daß eine Geſchichte ſey, iſt widerſprechend. So muß denn Leben und That und Geſchichte wieder in einer Denkregel untergehen und gerade die Zerſtörung für das geſucht werden, was durch den neuen Umſchwung erreicht werden ſollte. Leben, Freiheit, Perſönlichkeit und Geſchichte werden nun ſelbſt nur die Produkte der mechaniſchen Abwindung einer Formel. Sogar die Univerſalität der Wiſſenſchaft gereicht bloß zum Verderben, indem ſie nun, wie ſie ſelbſt leblos iſt, auch außer ihr kein Leben mehr beſtehen läßt, ſondern alles in ihren Stillſtand und Tod hereinzieht. Die Wahrheit, daß in jedem neuen Produkte der Schöpfung die vergangenen mit eingewebt ſind, wird zu der Unwahrheit, daß es im Grunde kein neues Produkt giebt, die neue Stufe in der früheren ſchon enthalten, nur analytiſch aus ihr herausgenommen zu werden braucht, daß keine Schöpfung, keine freie Lenkung der Dinge iſt. Wenn man bei dieſer Anſicht ſtehen bliebe, ſo müßte man zweifeln, ob die Ueberwindung der pragmatiſchen Anſicht für einen Gewinn zu halten ſey. Denn wenn die Freiheit Gottes aufgegeben iſt, ſo iſt es doch immer noch troſtreicher, die Welt von der Freiheit der Menſchen regiert zu ſehen, als von dem nichts wiſſenden und nichts wollenden Geſetze. Es hätte nicht die Pragmatik aufgegeben werden ſollen — der Zuſammenhang durch That und Abſicht. Nur ſollte an die Stelle menſchlicher Pragmatik die göttliche treten. Der objektive Rationalismus duldet dieſes nicht. Daher erklärt ſchon Spinoza in ſeiner Offenheit: Gott hat nicht Verſtand und Willen, und,

da er behauptet, der Menſch könne nicht gegen Gott ſündigen, verwahrt er ſich ſorgfältig gegen den Ausdruck: „göttliche Vorherbeſtimmung", als welche er nicht anerkennt. Die Anſicht Hegels iſt hierin keine andere, und er ſollte, um Mißverſtand zu verhüten, ſich nicht des Ausdrucks: „Plan der Vorſehung" für ſeinen Prozeß der Geſchichte bedienen*). Denn das iſt gerade die Eigenthümlichkeit ſeiner Anſicht, daß nichts vorausgeſehen, ſondern alles erſt hinterher gewußt wird, nachdem es geſchehen.

Im Ethos wird jene unbedingte Unterwerfung zu der unter die leere Gedankenform. Dieſe, ſelbſt unfrei, kann auch keine freie Exiſtenz außer ihr dulden — daher Untergang des Individuums. Es iſt nirgend ſelbſt der Zweck; jener Gott will nur immer ſich ſelbſt und den Menſchen nur um ſeiner ſelbſt willen. Die Steifheit der Abſtraktion, welche früher den Menſchen zum Egoiſten gemacht hat, macht nun Gott dazu; wenn man anders dieſem Abſtraktum jenes Prädikat des ſelbſtbewußten Geiſtes beilegen darf. Das Ethos ſelbſt aber in ſeiner Vollendung beſteht nun nicht mehr im freien Handeln, in unausgeſetzter ſchaffender That; daher es auch nie individuell werden, nie die beſtimmte That fordern kann. Sondern es beſteht in einer Architektonik von Denkbeſtimmungen, welche die feſten Einrichtungen des Lebens an ſich tragen. Die Sittlichkeit iſt dadurch im ſtrengſten Sinne materialiſirt. Endlich iſt in dieſem Reiche der Gedankennothwendigkeit alles, was da ſeyn ſoll und kann, auch wirklich da. Denn wo Freiheit beſteht, daß das, was ſeyn ſollte, nicht wirklich beſtände, da könnte nicht alles das Erzeugniß des nothwendigen Prozeſſes ſeyn. So muß dieſer Zuſtand der Welt als das, was ſeyn ſoll, als die Verwirklichung alles Hohen gelten,

*) Encykl. S. 492.

die Aussicht auf Seligkeit, auf eine überschwengliche Herrlichkeit jenseits der Wirklichkeit, die nicht aus Gedankenbestimmungen gemacht, aus dem Seyn analytisch herausgenommen werden kann, fällt zusammen, und die Einsicht in diesen trockenen Mechanismus ist die einzige Entschädigung für ihren Verlust. Dazu kommt aber der Wahn, jene Probleme gelöst zu haben, welche bis jetzt der Vorsehung zu verhüllen gefallen hat, die menschliche Freiheit und ihr Verhältniß zum ewig beschlossenen Weltplan und ähnliche; indem das Verfahren des Gedankens, wie er diese Vorstellungen bildet und die Frage aufwirft, für die Lösung, die Kenntniß der logischen Figur, in welcher die Sache erscheint, für das Wesen der Sache selbst konsequent gehalten wird.

Endlich hat die spekulative Philosophie das Tiefste und Wahrste des natürlichen und sittlichen Weltzusammenhanges, das dem vulgären Rationalismus völlig verschlossen ist, zu ihrem Centrum gemacht: das Bedürfniß und die Wirklichkeit einer Versöhnung des Menschen und der Macht die über dem Menschen ist (des Objektiven, Substantiellen und des Subjektiven). Aber auch von dieser höchsten Wahrheit besitzt sie nur den Schatten. Statt der Versöhnung und Einigung lebendiger Persönlichkeiten, der göttlichen und menschlichen, durch lebendige That, begnügt sie sich mit der Versöhnung logischer Momente und ihrer bloß begrifflich geeinigten Darstellung.

Fünftes Kapitel.

Die Schule Hegels.

Gleichheit der jüngern Schule mit Hegel in der pantheistischen Weltanschauung. — Verschiedenheit ihrer sittlichen Stellung zur Philosophie. — Daraus die verschiedenen Resultate für Religion, Politik und Weltgeschichte. — Ursprung dieses Abfalls in Hegels eigner Lehre.

Die Schule Hegels theilt sich bekanntlich in zwei Fraktionen. Die ältere hält sich in allem genau an den Meister, in Lehren, Formen, Sympathien. Die jüngere (die „linke Seite") dagegen nimmt eine ganz andere Stellung. Gegen diese nun wird von außen die Anklage des Atheismus und Radikalismus erhoben, und auch die Glieder der andern Fraktion zeihen sie des Abfalls von der Lehre Hegels. Sie selbst dagegen erwiedert, daß das, was Gegenstand der Anklage ist, in der Hauptsache von Hegel selbst, den man neben ihr mit Ehrfurcht zu nennen pflegt, eben so ausgesprochen worden, und so weit das nicht der Fall, es doch die nothwendige Konsequenz seiner Lehre sey, die er eben selbst noch nicht erkannt oder auszusprechen Scheu getragen habe; auch hierin sey deßhalb durch sie nur die nothwendige Fortbildung der Philosophie Hegels vertreten. Es fragt sich deßhalb, wie verhält sich diese jüngere Fraktion der Schule zum Meister?

Die pantheistische Weltanschauung ist schon bei Hegel völlig dieselbe wie bei diesen seinen Nachfolgern. Die Läugnung des persönlichen überweltlichen Gottes, die Läugnung persönlicher Fortdauer nach dem Tode, die Abstreifung jedes Jenseits nach dem Diesseits ist von Anbeginn das Centrum des Systems. Allerdings beobachtet Hegel dabei einen gewissen Anstand, er verkündet diese Resultate nicht mit dem Nachdruck und Gepränge wie die Jüngern, er will nicht die ganze Aufmerksamkeit auf sie lenken, um dadurch das öffentliche Bewußt-

ſeyn zur Entſcheidung zu bringen zwiſchen philoſophiſcher und vulgärer (religiöſer) Vorſtellung, im Gegentheil er ſucht ſie eher der Aufmerkſamkeit zu entziehen. Aber deſſen ungeachtet ſind ſie bei ihm in derſelben Stärke wie bei dieſen, und zwar nicht etwa noch eingehüllt (implicite), ſondern völlig entfaltet (explicite), deutlich, beſtimmt, unverkennbar und ihm ſelbſt bewußt. In dieſem Hauptpunkte iſt kein Unterſchied zwiſchen Hegel und ſeiner jüngern Schule. Das iſt hoffentlich durch die obige Geſammtdarſtellung des Syſtems über den Zweifel geſtellt, es iſt überdieß von dieſen jüngern Nachfolgern ſelbſt durch unzählige einzelne Belegſtellen bekräftigt.

Dagegen aber hat Hegel eine ganz andere ſittliche Stellung bei ſeiner Philoſophie als die jüngere Fraktion. Seine ganze Lebensrichtung, eben ſo wie die Schellings, ging auf Bekämpfung des Princips der Subjektivität, des Einzelwillens oder Einzelgeiſtes, der die Welt und ihre Geſtaltung beſtimmen will, ſtatt ſie über ſich anzuerkennen. Daher hat Hegel eine tiefe Ehrfurcht vor dem Gegebenen (der Objektivität), vor dem was vor der menſchlichen Reflexion als welterhaltende und weltbeherrſchende Einrichtung beſteht. Es zu begreifen, nicht es zu zerſtören und ein Anderes an die Stelle zu ſetzen, iſt ſein Streben. Er hat eine Ehrfurcht vor der öffentlichen Religion. Wenn er gleich ihren Inhalt nur für den ungeläuterten und inſofern falſchen Ausdruck ſeiner eignen philoſophiſchen Erkenntniß anſieht, ſo hält er doch ihren Beſtand als Weltinſtitution für nothwendig und heilig. Er hat eine Ehrfurcht vor der beſtehenden geſchichtlich überkommenen Verfaſſung und Staatsobrigkeit. Er hat eine Ehrfurcht vor den unverrückbaren ſittlichen Regeln des menſchlichen Handelns. Alles das iſt ihm das Werk der Macht, die an ſich und in ihren Bildungen über den Menſchen iſt, wenn ſie gleich erſt im Menſchen

dieſe ihre Bildungen begreift und ſich zum Bewußtſeyn bringt. Dieſes ſittliche Motiv iſt der Kern des Menſchen Hegel, und dieſes Motivs haben ſich die Jüngern völlig entäußert. Dieß iſt die Scheidelinie zwiſchen beiden und iſt der gegründete Vorwurf des Abfalls vom Meiſter. Das wirkt ſelbſt zurück auf die Stellung zu der Lehre, die ſie mit ihm gemein haben. Hegel nemlich kommt zum pantheiſtiſchen Reſultate aus (vermeintlicher) wiſſenſchaftlicher Nöthigung; er hätte es willig ja vielleicht mit Freude aufgegeben, hätte er damit nicht zugleich die wiſſenſchaftliche Einſicht in den Weltzuſammenhang aufgeben müſſen, die er zu beſitzen vermeinte. Die Jüngern dagegen ſind freudetrunken über dieſe Reſultate; ſie würden ihnen, wenn es gälte, ſelbſt das wiſſenſchaftliche Syſtem opfern. Dieſes iſt gar nicht mehr die Hauptſache; ſondern ihre ganze Lehre iſt nur eine Dithyrambe, daß es keinen Gott giebt.

Ein ſolcher Unterſchied im ſittlichen Kern und der innerſten Lebensrichtung konnte nicht ohne Einfluß auf den Inhalt der Lehre bleiben. Die Lehre Hegels hat eine gewiſſe Objektivität, die Anerkennung einer Macht und Wirkung über den Menſchen, und die Jüngern geben dieſe auf. Das gilt für Religion, für Politik, für die Stellung zur Weltgeſchichte.

Die Religion iſt zwar nach Hegels Auffaſſung nicht die Wirkung des wahrhaften Gottes, der da außer und über der Welt iſt; aber doch die Wirkung einer (objektiven) Weltmacht. Dagegen iſt es das Bekenntniß eines Theils der jüngern Schule geworden, daß die Religion ein bloßes anthropologiſches Erzeugniß ſey. Der Menſch lege ſeine eignen perſönlichen Eigenſchaften (Sinnlichkeit, Gefühl, Herz) durch einen Akt der Phantaſie außer ſich, bilde ſo ſeine Gottheit ſich aus und halte dieſes ſein eignes Erzeugniß für eine Macht außer ſich. So iſt die Religion bloßes Erzeugniß (ſubjektiv-) menſchlicher

Schwachheit, ſey es auch einer geſetzmäßigen in der menſchlichen Organiſation liegenden Schwachheit, nicht der nothwendige Ausdruck der (objektiven) Weltvernunft (Idee), die ihren eignen (nicht des Menſchen) Sinn und Inhalt in der Religion nach einer gewiſſen Stufe entfaltet. Das Gebet des Menſchen iſt nicht eine Einigung mit dieſer (wenn auch unperſönlichen) Macht des Univerſums, es iſt nach Feuerbach nichts Andres als ein Zwiegeſpräch des Menſchen mit ſich ſelbſt. Mit Recht hat deßhalb Marheinecke dieſer Lehre vorgeworfen, daß ſie den Reichthum der Idee einbüße und in die Trivialität des alten vulgären Rationalismus mit ſeinen pſychologiſchen Erklärungen zurückſinke. Freilich für das allgemeine menſchliche Intereſſe muß es zuletzt als gleichgültig erſcheinen, wenn die Religion nicht das Werk und das Zeugniß des lebendigen Gottes iſt, ob ſie dann die nothwendige Darlegung einer Idee oder der bloße Prozeß menſchlicher Gemüthsfunktion iſt, deßgleichen wenn mein Gebet nicht zum barmherzigen Gott gelangt, ob ich zu der ihrer ſelbſt unbewußten Weltſubſtanz flehe, oder mit mir ſelbſt ein ſtärkendes Zwiegeſpräch halte. Aber es iſt doch nicht ohne bedeutende praktiſche Folgen für den öffentlichen Zuſtand. Nach Hegels Auffaſſung bleibt es immer eine Anforderung, die Religion, da ſie eine Verwirklichung des Weltgeiſtes iſt, als öffentliche Einrichtung aufrecht zu halten. Nach Feuerbachs Auffaſſung iſt es umgekehrt die Anforderung, dieſes bloße Blendwerk menſchlicher Selbſttäuſchung allgemein zu vernichten.

Die Ordnung des Staats hat nach Hegel ein Anſehen und eine Herrſchaft über dem Volke. Es iſt der ſubſtantielle Wille der Weltmacht, der ſich als Fürſt, als Beamte, als Ständekörper ſetzt, und dem der einzelne Menſch und die Menſchenmaſſe unterwürfig ſind, daher ſeine Bekämpfung der Volksſouveränität und der Revolution, der Julirevolution nicht minder

als der von 1789. Die jüngere Schule macht aus diesem „allgemeinen“ Willen wieder den Volkswillen nach Art Rousseau's, wenn auch mit einigen Ueberresten aus Hegels Konstruktion des Staats. Die Volksrepräsentation, die nach Hegel bloß den an sich vernünftigen Inhalt der von Fürst und Regierung ausgehenden Gesetzgebung und Verwaltung sich aneignen soll, damit er als ein erkannter bestehe, wird hier zur hauptsächlichen, ja allein bestimmenden Macht der Gesetzgebung und Verwaltung. Der Fürst wird zwar an Hegel anschließend als ein wesentliches Glied der Verfassung, als die „formelle Spitze“ anerkannt, und das ist ja auch Hegels Lehre, daß er nicht selbst den Inhalt der Regierung bestimmen, sondern einen anderwärts gegebenen Inhalt bestätigen, den Punkt auf das Jota setzen soll. Aber dasjenige, was der Fürst bloß zu bestätigen hat, das Jota, auf das er den Punkt setzt, ist nach Hegel ein in sich Nothwendiges, das sich aus sich heraus entwickelt und besonders im Beamtenstande seinen Vertreter hat; nach der jüngern Schule dagegen ist es das, was die Masse will. Daher fraterniſiren sie mit dem Liberalismus, den Hegel bekämpft, und sympathiſiren sie mit der Julirevolution, ja sprechen es sogar aus, daß Hegel die weltgeschichtliche Bedeutung der letztern nicht mehr begriffen habe, als wenn diese irgend ein neues Moment hinzugebracht hätte. Es ist immerdar Hegels Grundlehre, daß der Staat über dem Volke sey; es ist dagegen die Bestrebung der Jüngern, daß das Volk über dem Staat sey. Darin besteht ihnen der „protestantische Staat“, und so weit als dieses nicht der Fall, rechnen sie das Mittelalter.

Die Weltgeschichte bildet nach Hegel der objektive Gott, die substantielle Vernunft. Es ist der Weltgeist zuerst an sich nach seiner immanenten Nothwendigkeit in den Gestaltungen

der Weltreiche, dann erſt wird er für ſich, d. h. begreift er ſich ſelbſt in der Philoſophie. Der Menſch, die Philoſophie haben daher nie den Beruf, die Geſchichte aus ſich ſelbſt (a priori) zu machen, der Weltgeiſt macht ſie; ſondern ſie haben nur den Beruf, ſie aus ſich heraus (a priori) zu begreifen, in Gedanken nachzubilden. Die Geſchichte und ihr Produkt iſt ſo überall ein Gegebenes, und dieß iſt der Poſitivismus, den die Jüngern an ihm tadeln, dieſe Beſchränkung der Philoſophie auf das bloße Begreifen deſſen, was außer und vor ihr geworden iſt. Sie dagegen halten die Philoſophie und ſich ſelbſt als die Träger der Philoſophie für berufen, die Welt neu zu beginnen und ſelbſt zu bilden, ganz ſo wie man das in Frankreich im vorigen Jahrhundert, in dem siècle philosophique, dem siècle des lumières anſah. Nach Hegel iſt der Weltgeiſt zuerſt an ſich, dann erſt wird er für ſich; die Jüngern fordern es von jetzt an umgekehrt: er ſoll zuerſt für ſich ſeyn und dann erſt an ſich.

Dieſer Rückfall der jüngern Schule in alle Beſtrebungen des alten Subjektivitätsprincips iſt aber nicht ein zufälliges Ereigniß, er kommt auf Schuld der Hegel'ſchen Lehre ſelbſt, er war inſofern unvermeidlich. Er iſt nemlich dadurch veranlaßt, daß Hegels Objektivität eine bloß ſcheinbare iſt. Was er als objektive weltbildende Macht außer ſich annimmt, das iſt nichts Anderes als der Inbegriff der in ſeinem Denken vorgefundenen Beſtimmungen, ſo in der That doch nur ſein eignes Ich und deſſen Erzeugniß; daher iſt es ganz natürlich, daß die Nachfolger aus dieſem Ich andere Momente herausnahmen und in gleicher Weiſe gebrauchten: wie er die logiſchen Kategorien objektivirt, ſo Feuerbach die anthropologiſchen Eigenſchaften u. dgl.

Hätte Hegel eine wirkliche Objektivität in ſeinem Syſtem,

eine reale Macht außer und über dem Menschen, so wäre seiner Schule kein solcher Rückfall möglich gewesen. Ein persönlicher überweltlicher („transcendenter") Gott konnte nie in eine bloße psychologische Schöpfung des Menschen aufgelöst werden, wohl aber kann das ein solcher Gott, der selbst nur aus den menschlichen Denkbestimmungen besteht, nichts Andres ist als sie. Eine wahrhaft objektive Autorität im Staate, die kraft göttlicher Sanktion über dem Volke steht, konnte nicht wieder in den Willen des Volkes aufgelöst werden, wohl aber ein „substantieller Wille", der nichts Andres ist als die Momente im Begriffe des Willens. Gründete Hegel die Weltgeschichte auf göttliche Fügung, so konnte seine Schule nie dahin kommen, sich revolutionär gegen sie aufzulehnen. Aber den Logos, der sie nach Hegel gemacht hat, besitzen sie ja eben so gut in ihnen selbst, er ist ja nichts Andres als ihre eignen Denkbestimmungen. Sie haben also ihn selbst und alle seine Mittel, warum sollen sie nicht auch sein Werk übernehmen? Wenn der Mensch den Weltgeist so völlig begreifen kann, wie Hegel ihn begriffen zu haben anspricht, wenn er ihn so in seine Momente zerlegt und einsieht, wie diese in ihrer Entfaltung die Geschichte gerade so und nicht anders ergeben mußten, wie sollte er nicht auch die Fähigkeit haben, selbst an die Stelle des Weltgeistes zu treten? Was steht im Wege, daß er nicht von nun an die Weltgeschichte mit Bewußtseyn mache, die bis dahin unbewußt sich machte? Er erhebt ja damit Gott gerade zu einer höhern Stufe, zur Stufe der bewußten Weltproduktion! Die Ehrfurcht Hegels vor allem gegenständlich Bestehenden ohne ihn Gewordenen ist sittlich etwas sehr Ehrwürdiges; aber sie ist wissenschaftlich unfolgerichtig. Wenn es die Denkbestimmungen sind, welche die Welt bilden, sie, die erst im Menschen zu ihrem Bewußtseyn kommen, so ist es das Höhere und darum zuletzt Nothwendige,

daß der Menſch die Geſchichte hervorbringe; denn der ſich begreifende Gott iſt nothwendig höher als der ſeiner noch unbewußt ſchaffende.

Bemerkenswerth iſt endlich auch noch, daß die Jüngern vielfach das, was Hegel als die Hauptſache anſieht, ſeine Logik, in den Hintergrund ſtellen. Sie iſt unlebendig, ungeeignet auf die Maſſen zu wirken, in die Weltgeſtaltung einzugreifen. Was alſo haben ſie mit dem Meiſter gemein, wenn ſie die Schlüſſel ſeines Syſtems wegwerfen und in ſo wichtigen Reſultaten und Lebensſtellungen ſich ihm entgegenſetzen? Nichts Andres als die pantheiſtiſche Weltanſchauung und die Prätention des ſpekulativen Standpunkts, d. i. die Prätention der Einſicht in den abſoluten Zuſammenhang der Welt! Es wird dadurch offenbar, daß die Macht der Hegel'ſchen Lehre nicht in der Richtigkeit ſeiner Logik beſteht. Ihre Macht beſteht vielmehr einmal in der Tiefe des ſpekulativen Problems, denn wenn dieſes gleich wirklich nicht gelöſt iſt und nicht gelöſt werden kann, ſo iſt die Einſicht in die Aufgabe ſelbſt ſchon eine hohe Ueberlegenheit über andere wiſſenſchaftliche Standpunkte; ſondann beſteht ſie eben in der pantheiſtiſchen Weltanſchauung, die ſchon als ſolche jetzt weitere Kreiſe befreundet, im Allgemeinen aber der Zeitrichtung um deßwillen zuſagt, weil ſie dem religiöſen geoffenbarten Glauben ſich entgegenſtellt.

Dritter Abſchnitt.

Ueber ſpekulative Philoſophie und Dialektik.

Das Eine in dem Vielen und Wandelbaren — in unſern Zuſtänden — in der Welt. — Unterſuchung über das Weſen der Einheit und des Syſtems. — Anwendung auf Ethos und Recht. — Das Band zwiſchen dem Einen und Vielen. — Das poſitive Erkenntniß-Vermögen — ſpekulative Philoſophie. — Dialektik — Platon, Hegel, Kant. — Werth der Dialektik. — Hegels Gebrauch der Dialektik.

Seit Fichte ſpricht ſich in der Philoſophie das Streben aus, ſpekulative Philoſophie zu ſeyn. Schon der Anfang zeigt, daß dieſes mit dem thätigen Principe, als welches Fichte zuerſt aufgenommen, zuſammenhängen müſſe. Zugleich mit dieſem Beſtreben iſt auch der hohe Werth der Dialektik, die Platon als die ſchwierigſte und höchſte Wiſſenſchaft darſtellt, wieder erkannt, und das Syſtem Hegels iſt ausſchließlich auf ſie gebaut. Es iſt daher zu ſehen, was denn eigentlich der Drang iſt, welcher dazu führte, und, da dieſe Dialektik nicht befriedigt, welches wahrhaft ſpekulative Philoſophie, welches wahre Dialektik iſt, und wie dazu die jetzt angenommenen ſich verhalten. Nun ſey es mir aber erlaubt, an einem eignen Faden des Ganges die Reſultate Fichte's und Schelling's und meine Anwendungen derſelben zu einem Ganzen zu verknüpfen, und zwar möge eine Unterſuchung, welche Dialektik nicht zu ihrem geringſten Zweck hat, auch gleich dialektiſch beginnen.

Wir finden in der ganzen realen Welt durchaus kein Einfaches, kein ſolches, von dem ſich nicht mehreres ausſagen ließe; und dennoch iſt dieſes Mehrere auch nicht ohne Einheit, der es angehörte. So wenig als ein ſolches Einfaches wirklich iſt, eben ſo wenig können wir es uns als wirklich denken; denn was nicht ſeyn kann, iſt auch nicht als ſeyend vorſtellbar. Aus demſelben Grunde iſt auch das Mehrere ohne Einheit nicht bloß nicht wirklich, ſondern auch nicht denkbar. Wollten wir es verſuchen,

das eine oder das andere zu denken, so würden wir in den lautersten Unsinn gerathen. Dieses auseinanderzusetzen ist Platon in seinem Parmenides beschäftigt. Der scheinbare Widerspruch ist also, daß das Eine zugleich ein Mehreres, und das Mehrere zugleich das Eine seyn muß.

Ferner finden wir eine Veränderung. Nemlich die Dinge nehmen in verschiedener Zeit Bestimmungen an, die nicht zugleich bestehen können, und bleiben dennoch dieselben Dinge, z. B. ein Mensch ist gesund und krank, betrübt und vergnügt, und ist immer derselbe Mensch, obschon Gesundheit und Krankheit einander ausschließen. Eben so im Raume: derselbe Mensch steht in derselben Zeit zugleich im Raumtheile a und b. Wie ist nun eine solche Veränderung und Abwechselung denkbar? Man sollte fürs erste meinen, der Gesunde sey etwas ganz Anderes als der Kranke, der Freudige als der Betrübte, der in a als der in b, und es dürfe nicht mehr gesagt werden, daß das noch immer derselbe Mensch sey. Fürs andere muß man ja einen Zustand verlassen, um in den andern zu kommen; wo befindet sich nun das Uebergehende in der Zeit des Uebergangs? Wenn ich den Raum noch so sehr theile, komme ich doch immer nur durch einen Sprung von einem Punkte zum andern, eben so wenn ich von der Gesundheit zur Krankheit übergehe. Eben so da ich zu gleicher Zeit im Raum a und b mich befinde, bin ich dadurch nicht absolut gespalten? Es ist also bei der Veränderung durchaus keine Unterbrochenheit, wo das eine aufhörte und das ihm Entgegengesetzte anfinge, sondern der Gott hat, wie Sokrates im Phädon sagt, die Enden der entgegengesetzten Dinge in einander geschlungen. Und wäre dem nicht so, so könnte auch wirklich das sich verändernde Ding nicht mehr dasselbe Ding bleiben; sondern aller Zusammenhang zwischen ihm in dem vorigen und dem jetzigen Zustande müßte aufhören. Eine Ununterbrochenheit, ein

Zuſammenhang unter dem ſich Ausſchließenden beſteht alſo; wie iſt er aber ohne Widerſpruch denkbar? Denn das Entgegengeſetzte kann an keinem Punkte ein und daſſelbe ſeyn; an dem Punkte, wo das eine iſt, müßte alſo das andere ſchon durchaus nicht mehr ſeyn, d. h. mit andern Worten, es kann kein Zuſammenhang beſtehen! Die Fragen ſind demnach: wie kann etwas zugleich mehrere Beſtimmungen haben und dennoch eine Einheit ſeyn? ſodann: wie kann etwas ſich verändern, d. i. in verſchiedener Zeit oder Raum Beſtimmungen annehmen, die gegenſeitig ſich ausſchließen, ſo daß dennoch der Zuſammenhang zwiſchen ſeinen entgegengeſetzten Zuſtänden beſtehen bleibt?

Die Löſung kann allein der Art ſeyn, daß bei der Mehrheit und dem Wechſel der Prädikate dennoch immer ein und daſſelbe Subjekt bleibt, welches nur eines iſt und auch nie ein anderes werden, als Subjekt nie wechſeln kann. Es muß daher ein ſolches Subjekt geſucht werden, welches ſeiner Natur nach noch etwas außer ſeinen Prädikaten — dieſen feſten Beſchaffenheiten des Seyns — mithin von ihnen frei iſt. Nur ein ſolches kann, indem es die vielen Prädikate enthält, oder indem es ſie nach einander annimmt, deſſen ungeachtet als Subjekt unverändert bleiben. Denn wäre es nur ſeine Prädikate, ſo müßte es, da dieſe andere werden, auch ſelbſt immer ein anderes ſeyn. So aber ſind die Prädikate verbunden, indem ſie durch daſſelbe Subjekt beſtehen; ſie ſind aber auseinander gehalten, da nicht das eine das andere, ſondern nur jenes ſie beide iſt. Der Subjekte nun, die Beſchaffenheiten relativ wechſeln können, d. h. von einigen frei ſind, von andern nicht, giebt es unzählige; abſolut aber von jeder beſtimmten Beſchaffenheit frei iſt nur ein Subjekt und das iſt — der Selbſtbewußte, Perſönliche. Perſönlichkeit iſt der Zauber der Einheit, den kein Wechſel zerſtört, die durch alle möglichen Zuſtände hindurch gehen kann, und dennoch dieſelbe

bleibt, diese Zustände selbst durch die Einheit des Selbstbewußtseyns verbindet. Ich kann alles thun und alles werden und höre doch nicht auf ich zu seyn. Das Einzige was ich nicht werden kann, indem ich Ich bleibe, ist Du und Er und Es, das kann ich weder zugleich seyn, noch nach einander, es ist der absolute Widerspruch. Und bei einem Uebergange vom Ich zum Du oder Es, wenn er möglich wäre, bestände nicht wie oben Ununterbrochenheit, sondern eine unendliche Kluft: wo das Du oder Er anfängt, hat das Ich schon aufgehört, und dennoch ist auch kein Punkt, wo sich das Uebergehende inzwischen befinden könnte; mithin der Uebergang so wenig als die Einheit des Uebergegangenen mit seinem frühern Wesen denkbar. Der Gedanke einer Seelenwanderung oder einer Unsterblichkeit ohne Reminiscenz ist schon ein Widerspruch in sich selbst. Daß wir uns einen Uebergang von jedem Zustande in einen andern, die Veränderung eines Dinges in das andere, aber keinen Uebergang von einer Person in die andere denken können, ist der sichere Beweis, daß sie das Subjekt ist, welches allein das Entgegengesetzte verbindet. Sie ist also nicht afficirbar durch den Wechsel der Zustände, sie hat eine Bestimmtheit außer ihnen, die immer dieselbe bleibt; diese selbst kann sie aber auch nicht wechseln und nicht aufgeben. Diese Bestimmtheit, wodurch die Person gerade die Person ist, ist nicht als Eigenschaft zu betrachten; denn Eigenschaft ist eben nur das was nicht zur Person, zum Subjekte gehört. Ich, Du, Er sind keine Eigenschaften und „ich bin ich" ist kein Satz. Die Person ist immer nur Subjekt, und alles Andere dagegen ist nur Prädikat; wo es als Subjekt erscheint, ist es in der bestimmten Beziehung personificirt. Diese Bestimmtheit der Person ist nicht zu definiren, sie läßt sich nicht bloß nicht in Verstandeskategorien auflösen, sondern überhaupt in keine Gleichung bringen, weil nichts

außer ihr ihr gleicht, es läßt ſich nur auf ſie hinweiſen: „das iſt ſie!“

Durch unſere Perſönlichkeit allein iſt alſo die Veränderung unſerer Zuſtände und die Mehrheit der uns zugleich zukommenden Beſtimmungen denkbar. Wie verhält es ſich aber fürs erſte mit dem Wechſel in den unperſönlichen Dingen, die ja auch ſeiner ungeachtet noch dieſelben bleiben können, und wie iſt es fürs andere denkbar, daß mehrere Perſönlichkeiten, unter denen ja doch kein Uebergang ſtattfindet, einer und derſelben Welt angehören können? Eben ſo wie mit jedem Einzelnen muß es ſich mit dem Univerſum verhalten. Iſt dieſes ein Mannigfaltiges und Veränderliches, ſo muß das Wechſelnde in ihm gleichfalls einem Subjekte zukommen, das von ihm unabhängig beſteht. Iſt nur der Selbſtbewußte ein ſolches Subjekt, ſo kann die Einheit auch in ihm nur der perſönliche Gott ſeyn. Daß die Subſtanz die Einheit ſey, iſt nicht denkbar; denn ſie hat keine Beſtimmtheit, keine Realität außer ihren Affektionen, ſie iſt nicht, außer indem ſie die beſtimmten Affektionen iſt. Wenn man ſagt: „dieſe Affektionen alle ſind“, ſo bedarf es gar nicht zu ſagen: „die Subſtanz iſt“; im Gegentheile nur mit dem erſten, nicht mit dem letzten iſt etwas geſagt. So iſt hier alle Beſtimmtheit nur in den Prädikaten, auf der Seite des Subjekts bleibt nichts als das reine, leere Unbeſtimmte, die Abſtraktion und Negation der Beſtimmtheit. Nun wird niemand ſagen wollen, „das leere Unbeſtimmte (Hegels Seyn in allem Daſeyn) iſt Thier, Pflanze, Stein u. ſ. f; folglich ſind ſie untereinander verbunden.“ Auch wird niemand ſagen wollen: „es iſt immer dieſes leere Unbeſtimmte, welches, daſſelbe bleibend, von einem zum andern übergeht; folglich iſt Veränderung begreiflich.“ Es bleibt alſo nach ſolchem Syſtem ein Aggregat von Dingen, die ohne Einheit nicht denkbar ſind und ohne die es keine Einheit giebt. — Anders bei der Annahme

des persönlichen Gottes. Sein Wille ist der Stoff der Welt; wie er alles nur aus freiem Entschluß schafft, so ist er, da er jedes auch ungeschaffen lassen kann und dennoch Gott bleibt, ein Subjekt im Universum, welches nicht die einzelnen Dinge ist; sondern er ist, der er ist, auch außer ihnen, und dadurch haben sie in ihm ihre Einheit. Jeder seiner Gedanken aber und Absichten bildet in dieser großen Einheit wieder eine kleinere, indem er eine Menge Bestimmungen zu einem Produkt verbindet. So kann auch ein solches, das selbst keine Persönlichkeit ist, dennoch ein von Prädikaten freies Subjekt seyn durch die seinige; es kann nemlich seine Bestimmungen wechseln und bleibt dennoch dasselbe, so lange nur noch jene Absicht in ihm ist. Der Baum kann blühen und verdorren und ist immer noch Baum. Es ist aber nicht der Keim der Baum und der Baum nicht der Keim, und dennoch sind es auch nicht verschiedene; es ist die göttliche Absicht, welche schon im Keim der künftige Baum ist *).

Einheit unter den verschiedenen Menschen ist aber nur deßwegen, weil sie nicht Personen im höchsten Sinne sind wie Gott es ist. Denn nur der Allmächtige, der von gar keiner Bestimmung gebunden ist, sondern jede nach seinem Willen annimmt und

*) Wenn man sich die Ideen in dieser Art in Gott vorstellt, so sind die widerstreitenden Aussprüche Platons über sie in Einklang gebracht und gerechtfertigt. — Die Ideen haben die Welt hervorgebracht und sind also reell; und doch sind sie wieder das Gemeinsame der vielen bestimmten Dinge. Die Ideen sind unveränderlich, und die Dinge, die ihnen nachgebildet sind, sind vergänglich. Die Ideen sind das Höchste, sie sind das allein Hohe, das Wahrhafte an allen Dingen; und dennoch ist das gemeinste, das widerlichste Ding nicht ohne seine Idee; denn es besteht nichts ohne die Absicht Gottes, der es auf seine Totalabsicht in der Schöpfung bezieht. Daß dieses alles, worauf eine lebendige Philosophie bestehen muß, nicht begreiflich ist, wenn man sich die Idee als selbstständig, ohne Gott denkt, oder vollends als Vernunftbegriffe wie Kant und Hegel — bedarf hier wohl keiner Auseinandersetzung mehr.

aufgiebt, iſt im abſoluten Sinne frei. Wir aber ſind durch viele Beſtimmungen gebunden, und Gott hat uns dieſelben gegeben; darum ſind wir zwar abgeleiteter Weiſe Perſonen, aber urſprünglich und auf ihn bezogen nur Prädikate, die er nach ſeinem Willen annimmt und denen er nur nach ſeinem Willen Freiheit gegen ihre eignen Beſchaffenheiten wie gegen ihn ſelbſt ertheilt. Er allein iſt das Band unter den Menſchen und Generationen. Es iſt deßwegen begreiflich, wie wir allmälig zum Bewußtſeyn kommen und uns dabei nicht für einen andern Menſchen halten, ſogar den völlig erinnerungsloſen Zuſtand der erſten Kindheit — im Grunde das Es — mit zu unſerem Daſeyn rechnen. Es iſt die Abſicht des Schöpfers, die Idee unſeres Daſeyns, welche dieſe Zuſtände verbindet. Undenkbar aber iſt es, daß Gott ſelbſt zu ſeinem Bewußtſeyn erſt gekommen wäre; denn der noch nicht ſeiner Bewußte und der Bewußte wären zwei eben ſo durchaus getrennte Weſen als das Ich und das Du, es ließe ſich nicht abſehen, wo ihre Verbindung iſt, durch die man ſagen kann, daß es doch immer ein und derſelbe Gott iſt. So iſt in der ganzen Schöpfung wie in unſerm Daſeyn die beſtehende Mannigfaltigkeit und Veränderung nur denkbar durch ein von allen Beſchaffenheiten freies Subjekt, d. i. durch einen perſönlichen Gott.

Damit iſt jedoch nur die Einheit in den Zuſtänden der Welt erklärt, nicht aber ſeine eigne. Die Perſon nemlich iſt ſelbſt ſchon ein Mannigfaltiges: Seyn, Wiſſen u. ſ. f.; und doch auch eine Einheit, eben ſo wie die Welt; ſie enthält alſo denſelben Widerſpruch. Iſt der perſönliche Gott die allein denkbare Einheit der Welt, was iſt die Einheit in Gott? Die leere Subſtanz iſt ein Einfaches, bei welchem dieſe Frage nicht mehr geſtellt werden kann; die Bekenner aber des perſönlichen Gottes müſſen auf ſie Rede ſtehen. Es kommt darauf an, genau zu beſtimmen, worin denn Einheit überhaupt beſtehe.

Zur Einheit verschiedener Dinge ist es nöthig, daß in jedem derselben etwas sey, was auch in dem andern ist, und zwar schon in jedem für sich, wie es besteht, nicht erst wenn es mit dem andern sich verbindet. Der Begriff des Thiers ist im Pferde, im Löwen, in jedem für sich, der Gedanke des Seyns in allen Dingen; daher ist er Einheit derselben. Nicht so aber ist der Begriff des Steinhaufens in den einzelnen Steinen; deßwegen ist er ein Aggregat und nicht ihre Einheit. Dennoch ist in den Gliedern der Bildsäule für sich nicht die Bildsäule, in den Blättern des Baumes nicht der Baum, und dessen ungeachtet ist die Bildsäule die Einheit ihrer Glieder, der Baum die Einheit der Blätter. Warum ist nun der Steinhaufen nicht die Einheit der Steine, aber der Baum die Einheit der Blätter; wiewohl in den Blättern so wenig der Baum als in den Steinen der Steinhaufen enthalten ist? Nur deßwegen weil der Gedanke des ganzen Baums, der ganzen Bildsäule, auch in den einzelnen Blättern, in den einzelnen Gliedern ist, und sie ohne diesen Gedanken nicht diese Blätter wären, nicht diese Glieder. Könnten wir uns denken, daß die Blätter auch ohne den Baum beständen, so wäre er nicht ihre Einheit. Die Einheit dieser Art setzt nun, wie das schon oben gesagt wurde, immer ein Daseyn außer dem Geeinten voraus, dessen Gedanke und Macht es verbindet; sie ist also nicht in ihm selbst, sondern eine äußerliche. So viel aber steht überhaupt fest: das was die Einheit des Verschiedenen ist, muß schon in jedem Einzelnen bestehen und darf nicht erst, wenn das Andere hinzukommt, eintreten. So zeigt es sich denn, daß, wo Einheit wirklich besteht, das Einzelne — da es ja ohne sie gar nicht das seyn könnte was es ist — nur von ihr losgerissen ist, nicht umgekehrt die Einheit aus dem Einzelnen gebildet. Dieß also unterscheidet System und Aggregat.

Nun kann es aber seyn, daß das Einzelne nur in irgend

einer Beziehung ohne jenes Bindende nicht beſteht —, die Einheit alſo nur eine Sphäre deſſelben, nicht das Ganze erfüllt; das iſt denn nur eine theilweiſe Einheit. Dazu gehört vor Allem die formale Einheit, z. B. der Begriff des Thiers iſt wohl in jedem beſtimmten Thier; aber jedes Thier hat auch noch ein Daſeyn, über welches ſich jener allgemeine Begriff gar nicht erſtreckt, z. B. iſt das Thier krank, ſo iſt deßwegen doch nicht der Begriff des Thiers krank. Wir ſuchen nun aber in der Welt und in Gott keine theilweiſe Einheit, ſondern eine durchgehende. Es muß daher auch nicht Etwas geben, was nicht von jenem Einen erfüllt wäre, und ſo finden wir es wirklich — in der Perſönlichkeit. In jedem Akt derſelben, jedem Zuſtand, jedem Prädikat iſt das Ganze des Selbſtbewußtſeyns, welches ihre Einheit iſt, enthalten, und nicht in einzelnen Beziehungen, ſondern durch und durch, alſo nicht wie der Begriff des Thiers in den einzelnen Thieren. Iſt ein Glied von mir krank, ſo bin ich — das Ganze, die Einheit — krank; iſt mein Denkvermögen mit etwas beſchäftigt, ſo bin ich damit beſchäftigt. Das Selbſtbewußtſeyn iſt aber in den einzelnen Gliedern, Zuſtänden, Handlungen der Perſon in ganz anderer Art als der Baum im Blatte. Denn der Baum iſt nur ein abgeleitetes Ganzes durch die Perſönlichkeit eines andern; er kann daher zerſtückelt werden, und das Bewußtſeyn des Höhern erhält noch die Einheit, es bleibt im Einzelnen nicht mehr das Ganze ſelbſt, ſondern nur der Gedanke, die Beziehung auf das Ganze, wie es der Höhere hat. Perſönlichkeit dagegen iſt das urſprüngliche Ganze, hier iſt keine Zerſtückelung möglich; es muß in jedem Theile die Einheit nicht bloß als Gedanke und Beziehung, ſondern reell, nicht ihre Wirkung, ſondern ſie ſelbſt gegenwärtig ſeyn.

Dieſe Einheit hat alſo das Selbſtbewußtſeyn, daß es als das Eine, welches es iſt, ſchon in jedem Theil, in jedem Zuſtand,

in jedem Akt vollständig da ist, und zwar nicht bloß als gedacht, wie der Baum im Blatte, sondern reell; nicht bloß in einer Beziehung, wie der allgemeine Begriff in den einzelnen Dingen, sondern das ganze Daseyn derselben erfüllend. Ersteres unterscheidet die innerliche von der äußerlichen, letzteres unterscheidet die lebendige von der formalen Einheit. Der äußerste Gegensatz gegen das Aggregat ist daher die Person. Sie ist das vollendetste System, das Ursystem, und es giebt kein System außer ihr. Jedes System in der Wissenschaft, jede Einheit in der Kunst sind das nur äußerlich durch den Gedanken eines Andern, was die Person innerlich durch sich selbst ist. Wir streben nur darum alles systematisch zu machen, weil Gott persönlich ist.

Darum kann aber auch nicht die äußerliche Einheit das höchste seyn, das Schöne höher als das Gute, der Staat mehr als der Mensch. Noch weniger aber die formale Einheit. Es war eine richtige Ahnung Kants, daß der Mensch systematisch handeln müsse; aber nicht nach logischer Konsequenz soll er handeln, sondern nach einer höhern Konsequenz, wie man sich schon allgemein auszudrücken pflegt, ohne sich deutlich bewußt zu seyn, worin diese höhere Konsequenz besteht und warum sie die höhere ist. Der wird groß geachtet, der in jede That sein ganzes Daseyn, seine Persönlichkeit legt; das findet sich in der Geistesgegenwart, Energie, in der ernsten Sammlung. Der aber das Innerste seiner Persönlichkeit, die Bestimmtheit derselben, wie sie in Gott ist, in jede That und jeden Gedanken legt — wiewohl jedes logisch abgeleitete System von Grundsätzen dadurch verletzt werden müßte — der ist der vollendetste, der am meisten systematische Mensch. —— Der Staat soll auch eine Einheit seyn, er soll äußerlich darstellen, was Gott innerlich ist, die Einheit der Persönlichkeit. So der Platonische Staat, in welchem ein lebendiger Geist in allen Gliedern gegenwärtig ist, daher Platon

überall die Analogie zwiſchen der Gerechtigkeit des Menſchen und des Staates durchführt. Die Konſtruktion aus dem Begriffe des Rechts führt nur zur formalen Einheit, nicht zu dieſem Abbilde des Urſyſtems. Darum darf man auch behaupten, daß das germaniſche Recht ſyſtematiſcher iſt als das römiſche. Denn das germaniſche Recht hat eine lebendige Einheit, das Streben der ganzen Nation iſt in jedem Inſtitute ſtets wirkſam und erfüllt es; das römiſche hingegen hat eine bloß formale, die einzelnen Rechte ſind ihrem Inhalt nach vom Staat abgeriſſen und nur durch abſtrakte Kriterien verbunden. Die formale Einheit, obwohl ſie diejenige iſt, welche für ſich allein nicht ſeyn ſoll, ſtellt ſich jedoch überall leichter dar und wird für die wahre gehalten; ſie entſpricht aber, wie gezeigt worden, dem Urbilde nicht, und darum gewährt ſie denn in der Folge nie die Befriedigung, welche ſie anfangs verſprochen. Sie gleicht dem Golde des Teufels nach dem Volksglauben, dem zu Liebe man das Beſte opfert und am Ende doch findet, daß es nicht einmal Gold, ſondern bloß Staub und Sand war. Ein in ſich ſelbſt widerſprechender Verſuch aber iſt es, die lebendige Einheit, die Perſon konſtruiren zu wollen, aus Reihen, Akten, Potenzen, z. B. als eine von ſich ausgehende, wieder in ſich zurückkehrende Thätigkeit. Denn dann wäre in der ausgehenden noch nicht zurückgekehrten Thätigkeit, wie ſie — wenn auch gar nicht zeitlich, doch logiſch — unterſchieden wird, noch keine Perſönlichkeit, ſie entſtände erſt wenn noch Anderes hinzukommt, das Zurückkehren; ſie würde alſo zum bloßen Aggregate.

Wahrhafte, d. i. durchgängig alles beherrſchende, lebendige Einheit gewährt alſo allein der perſönliche Gott. Die Gegner haben keine Einheit in der Welt; wenn ſie nun uns vorwerfen, wir hätten zwar Einheit in der Welt, dagegen keine in Gott, ſondern dieſe hätten ſie zum Voraus, ſo iſt beides unwahr. Daß

in dem persönlichen Gott Einheit ist, ist hier gezeigt worden; aber eben so läßt es sich zeigen, daß in der unpersönlichen Grundlage der Welt, obwohl sie scheinbar ein Einfaches ist, dennoch keine Einheit ist. Nemlich um die Welt aus ihr zu bilden, muß ihr ein Trieb zur Besonderheit, ein Gesetz der Bewegung schon ursanfänglich beigegeben werden; dieses ist aber etwas außer ihr, insofern sie bloß der Stoff ist. Es kann nur eine Substanz geben, sagt Spinoza; aber das Gesetz, nach welchem sie ihre Affektionen annehmen muß, ist eine zweite Substanz außer ihr. So beginnt auch Hegel sein System mit dem reinen Seyn und zugleich mit dem dialektischen Gesetze. Jedes für sich, auf der einen Seite die Substanz, das Seyn, auf der andern Seite das Gesetz der Besonderung, die dialektische Bewegung u. s. w., jedes für sich ist nicht Gott, und Gott der ganze, der doch allein Gott ist, ist nicht in dem einen oder andern für sich. Bilden nun beide zusammen den Gott, so bilden sie ihn nicht so, wie mein Seyn und mein Denken zusammen = ich sind, sondern wie mehrere Steine zusammen = Steinhaufen sind. Dort ist eine Kraft, ein Urwille, welcher Seyn und Denken in Bewegung setzt und ohne den weder das eine noch das andere seyn könnte. Was wäre aber hier das Höhere über dem Seyn und seinem Gesetz, das sie verbände? Wille, Selbstbewußtseyn nicht; also ein Begriff? Dieser würde ja aber erst durch die beiden entstehen. Darf man zwei solche Dinge aneinander setzen, in deren jedem gesondert das was die Einheit bildet noch nicht gegenwärtig ist, so darf man es mit allem so machen. Darf der auf das Einfachste zurückgebrachte Gott ein Aggregat seyn, so darf es die ganze Welt. Wie man sagt: „jene beiden zusammen sind Gott," so könnte man bequemer gleich sagen: „alle Dinge zusammen sind die Welt." So ist es also das Resultat: Nur Persönlichkeit bildet eine Einheit in dem Mannigfachen das sie annimmt; weil sie

eine davon unabhängige Beſtimmtheit hat. Aber auch nur Perſönlichkeit iſt eine Einheit in ſich, weil das Ganze, das ſie iſt, ſchon in dem vielen Einzelnen, das ſie enthält, in jedem reell und es vollſtändig durchdringend gegenwärtig iſt.

Nun könnte man aber ſagen: der logiſche Widerſpruch iſt damit nur hinausgerückt, nicht aufgehoben. Denn wir haben hier eben ein Mannigfaches, welches ſchon urſprünglich eine Einheit iſt, und doch ſind Mannigfaltigkeit und Einheit widerſprechende Begriffe. Es iſt daher noch zu ſehen, welcher Art das Band zwiſchen dem Mannigfachen und dem Einen ſey, wie jenes mit dieſem, und daher, wie es unter ſich zuſammenhänge. Die verſchiedenen Beſtimmungen können dem Einen nicht in der Art zukommen, daß es dieſelben ſelbſt ſey, die Copula hat nicht die Bedeutung des =; außerdem müßten die entgegengeſetzten Beſtimmungen, als mit dem Subjekte gleich, auch unter ſich gleich ſeyn. Sie können ihm aber auch nicht ſo zukommen, daß ſie einem Theile deſſelben gleich ſind, wie etwa: dieſe Bibliothek iſt die Werke des Homer, Sophokles, Platon; außerdem würde das Eine aus dieſen Beſtimmungen erſt zuſammenbeſtehen und ein Aggregat ſeyn. Es müſſen alſo dieſe Beſtimmungen ein Verhältniß zu dem Einen haben, durch welches es dieſelben iſt, und dennoch auch nicht iſt, d.h. beſtehen kann, ohne ſie zu ſeyn; ein ſolches Verhältniß iſt allein — die That. In der That hat das Subjekt Beſtimmungen, die es eben dadurch iſt, aber auch wieder nicht iſt, indem es ja auch ohne dieſe That daſſelbe Subjekt wäre. That iſt Freiheit, und Freiheit iſt das innerſte Weſen der Perſönlichkeit. Jede That iſt ihrem Begriffe nach eine Schöpfung, und Schöpfung iſt nur denkbar als eine freie That. Denn durch ſie erhält der eine ſelbſtbewußte Wille Beſtimmungen, die keineswegs ſchon zu ſeinem Weſen gehören, die alſo etwas außer ihm — ein Produkt ſind. So iſt die Welt außer Gott: nicht

daß sie von ihm unabhängig wäre, oder daß sie seyn könnte, wenn er sie nicht in jedem Augenblick gleichsam aufs neue wollte; sondern dadurch, daß Gott Gott ist ohne die Welt zu seyn, daß er sie hervorbrachte ohne sie hervorbringen zu müssen. Nicht daß das Mannigfache in dem Einen enthalten sey, die logische Einheit; sondern daß es von dem Einen geschaffen und durch dasselbe beherrscht werde, die reelle Einheit, die Einheit der That, ist das wahre System. Nach dieser Einheit strebt auch der Staat des Platon. So stellt sich jeder Unbefangene die Dinge vor; ihm fällt gar nicht bei, daß ein Widerspruch in unsern Begriffen sich findet, daß das Eine nicht das Mannigfache solle annehmen können u. dgl. Wie kommt nun die Wissenschaft dazu, solche Widersprüche zu entdecken, welche dem Menschengeschlechte gar nicht fühlbar sind? Bloß dadurch, daß sie jenes Band, das allein das Geschiedene, Widersprechende verknüpft — die That — nicht anerkennt. Sie will alles in der Ruhe festhalten, zergliedern was ein jedes ist, nicht zusehen was es frei außer ihm hervorbringt; sie will eine Nichtschöpfung. Es bleibt ihr also nur das eine Verhältniß des Gleichseyns, sey es ganz oder theilweise, zwischen dem Subjekte und den Prädikaten bestehen. So ist es ihr unbegreiflich, wie das Eine auch ein Mannigfaches seyn, wie Widersprechendes vereinigt, Geschiedenes verbunden werden kann. Sie geht davon aus, daß keine Schöpfung, keine That, keine Freiheit sey, und findet daher nothwendig, daß Schöpfung, That, Freiheit Widersprüche seyen, angeblich in sich selbst; in Wahrheit nur bei ihrer Voraussetzung. Was sie nicht aus sich selbst finden kann, behauptet sie, das ist nicht; diese Behauptung ist aber nicht das Resultat ihrer Forschung, sondern der Ausgangspunkt.

Das Vermögen des Geistes nun, die That zu erfahren, ist Anschauung. Sie ist selbst wieder eine That, sie schafft ein

Bewußtſeyn, welches noch nicht da war. Ihr entgegen ſteht das analyſirende Denken, welches nur unterſucht, was ſchon da iſt, das aber gar nichts zu unterſuchen hätte, wenn nicht jene ſchaffende Erkenntniß ihm den Stoff lieferte; denn ſelbſt die eignen Denkformen erfahren wir nur durch innere Anſchauung. Dieſes analyſirende Denken, wie es ſeine erſten Data nicht aus ſich findet, kann auch die folgenden und den Zuſammenhang unter ihnen nicht ſelbſt finden; dieſes alles, weil es auf Wollen und Handeln beruht, lehrt nur Anſchauung. Sie allein iſt das Vermögen, das wahrhaft Seyende, die Beſtimmtheit zu erkennen. Sie iſt das Wiſſen vor aller äußerlich erfahrnen Geſchichte, durch das dieſe Geſchichte allein erſt aufgenommen und gewürdigt werden kann. Sie iſt die Kraft des Geiſtes a priori zu erkennen, und er hat ſie, weil er Eines Weſens mit Gott, weil er in die große Harmonie der Welt geſchaffen iſt, gleichſam durch eine Sympathie mit der Natur und den Begebenheiten. Aber was der Geiſt ſo a priori weiß, das weiß er als ein ſolches das iſt, nicht das ſeyn müßte, mit der Zuverſicht des Glaubens, nicht mit der Nothwendigkeit der Mathematik, und er weiß es nicht eines aus dem andern, ſondern als totale Thatſache. Dieſes Vermögen iſt auch fähig, vom Zukünftigen zu wiſſen, wie ſich dieß bei Männern von lebendigem Geiſte bewährt und ſich noch weit mehr bewähren würde, wenn nicht die jetzige Bildung den Zuſammenhang des Menſchen mit Gott, aus welchem allein ſolches gewußt werden kann, durchſchnitten hätte. Dieſe ſchaffende Kraft der Erkenntniß iſt aber eine beſondere Gabe, die nicht in dem Begriffe des Erkennens ſchon liegt, die, wie jede poſitive Kraft, dem Einen mehr, dem Andern weniger beſchieden iſt; darauf beruht Genie, Erleuchtung, Divinationsgabe im Kleinen und Großen, für ſich ſelbſt und für das Ganze. Solche Kraft nun hat der Rationalismus den überall gleichen Denkregeln beigelegt.

Daher muß nach ihm das, was gewußt werden kann, als ein Nothwendiges gewußt werden, daher muß die Wahrheit einem Menschen wie dem andern erkennbar und demonstrirbar seyn, wenn er nur Mensch ist. Es wurde oben in der Ethik gezeigt, daß nach abstrakter Ansicht das Gute entweder besteht oder nicht besteht, keine Steigerung möglich ist, eben so die Freiheit der Menschen, die aus dem Begriffe gefolgert ist, besteht oder nicht besteht. Gerade so verhält es sich nun mit dem Erkennen. Wenn das menschliche Erkenntnißvermögen in abstracto, das ist das, was von diesem Vermögen nicht weggedacht werden kann, die allgemeinen Kategorien und logischen Gesetze, zur Erkenntniß hinreichen, so muß jeder Mensch aller überhaupt möglichen Erkenntniß fähig seyn, und wir müssen das Eine eben so gut wie das Andere begreifen können, es kann keinen Unterschied in den Gegenständen der Erkenntniß geben, so daß etwa der eine eine höhere Kraft des Geistes forderte als der andere, weil der Geist in diesem negativen Sinne einer Steigerung gar nicht fähig ist. Daher kommen die Einwürfe, daß die christlichen Lehren, z. B. die der Dreieinigkeit, absurd seyen. Daß Gott dreieinig sey ist nicht in anderer Weise ein logischer Widerspruch, als daß überhaupt das Eine das Viele ist, daß in Gott zugleich auch mehrere Menschen, ja daß nur bewußtlose Dinge in ihm sind, die doch alle nicht Er selbst sind und doch wieder nicht außer Ihm seyn können, oder daß ich Vieles, Verschiedenes oder Entgegengesetztes zugleich denke. Vernunftphilosophie würde, wenn sie dürfte, alles letztere eben so gut läugnen müssen als jenes erstere. Hier wird sie aber durch die Anschauung, die jedem Menschen beschieden ist, verhindert, nicht so bei dem erstern. Es ist zwar überall dieselbe Kraft, etwas außer sich hervorzubringen und es doch zu seyn, es nicht von sich losreißen zu lassen, welche die Dreieinigkeit, welche Freiheit unseres Willens ungeachtet göttlicher Allmacht,

welche das Daſeyn eines Baums als Baum (nach Schelling die Realität der Gedanken Gottes), und welche unſer Selbſtbewußtſeyn und ſeine Einheit möglich macht. Allein letzteres iſt die Aeußerung dieſer ſchöpferiſchen Kraft im geringſten, erſteres im höchſten Grade. Erkennen wir nun jede Schöpfung nur durch die ihr korreſpondirende unſerer Anſchauung, die gleichfalls wie jene durch und durch eine poſitive, unendlicher Steigerung fähige Kraft iſt, ſo hängt alles davon ab, in welchem Grade uns die Kraft der Anſchauung verliehen iſt, um zu entſcheiden, welchen Akt des göttlichen Daſeyns wir noch begreifen können oder nicht mehr. Und es iſt nichts Widerſprechendes, daß wir mit demſelben Geiſte, der hinreicht die Thätigkeit unſeres eignen Bewußtſeyns, oder auch noch das Daſeyn einer Welt in Gott anzuſchauen, doch keine Anſchauung davon haben, wie wir frei und dennoch von Gottes Beiſtand abhängig, oder wie der Erlöſer der Sohn Gottes und dennoch ſelbſt Gott ſey. Der Rationalismus wird dieſes zugeſtehen müſſen, ſo wie er einſieht, daß, um nur die unbedeutendſte Thatſache zu wiſſen und zu begreifen, ſein negatives Erkenntnißvermögen nicht hinreichend iſt, ſondern die poſitive der Anſchauung gefordert wird, für die, wo ſie einmal zugegeben iſt, keine Gränze der Steigerung mehr von jener Baſis aus vorgeſteckt werden darf *).

Mit Anſchauung ſchon dem Worte nach gleich iſt Spekulation. Spekulative Philoſophie iſt alſo diejenige,

*) Dieſe ganze Unterſuchung, welche hier geführt worden iſt, macht durchaus nicht Anſpruch nur im geringſten erſchöpfend zu ſeyn. Es iſt mir wohl bewußt, zu welchen neuen Fragen überall wieder Veranlaſſung gegeben iſt, und es iſt ſelbſt die Gränze nicht bezeichnet worden, wie weit etwa die Löſung ſchon erreicht, von wo aus ſie noch zu ſuchen iſt. Der Gegenſtand iſt zu reich, als daß ich, da er nicht zu meiner eigentlichen Beſchäftigung gehört, tiefer in ihn eingehen könnte. Es war nur darum zu thun, die Hauptpunkte hervorzuheben, auf welche die neuere Philoſophie hinweiſt und die auf Ethik und Rechtsphiloſophie einen entſcheidenden Einfluß haben.

welche die Welt als eine freie That des persönlichen Gottes betrachtet. Dieß also ist der Drang der neueren Philosophie seit Fichte.

Wenn nun aber die Abstraktion auf sich selbst besteht, ihr Maaß an die Dinge legend, alles das für unwahr erklärt, was sie nicht enthält, wenn sie jene ersten, im Grunde auch nur von der innern Anschauung erhaltenen Data festhält, alles Andere abwehrt und so die Anschauung Lügen straft: wie soll sie überführt werden? Bei dem gesunden Sinne durch die Anschauung selbst; denn wer im Ganzen mit sich übereinstimmt, der glaubt durchgängig nur der Anschauung. Wie aber bei demjenigen, der sich einmal der Abstraktion hingegeben hat und ihr vertraut? — Durch die Dialektik!

Dialektik ist Hinüber-Reden in ein Anderes. Es muß der Abstraktion gezeigt werden, daß sie, was sie fest zu halten meint, im Gegentheil in ein Anderes hinüber redet, also sich selbst widerspricht. Es wird ihr dabei nur das Eine, welches sie eben selbst verneinen will, die That, entzogen, und ihr dann rein überlassen, wohin sie geräth; das ist denn immer jener Selbstwiderspruch — darauf beruht die Dialektik. Ich denke das Unendliche. Das ist nicht meine That; es ist also = ich oder ein Theil von mir. Nun denke ich mit demselben Gedanken auch das Endliche; ich bin also in derselben Beziehung auch das Endliche. So müssen das Endliche und das Unendliche sich gleich seyn. Alle die bekannten Trugschlüsse beruhen nur darauf, z. B. die Hündin ist Dein, die Hündin ist Mutter; also deine Mutter. Die verschiedenen Bedeutungen der Copula, welche sie allein durch das Verhältniß des Handelns und Thätigseyns erhalten kann, verschwinden, und es bleibt allein die des =, und dann ist jener Schluß richtig. Eben so der Trugschluß aus der Ununterbrochenheit des Uebergangs (2 Schaafe sind

keine Heerde, ſind es 3, 4, 5 ....?), deren Widerſpruch ſich nur dadurch heben läßt, daß ein Handelnder das Entgegengeſetzte verbindet, der die ſcharfe Gränze ſetzen oder aber es ſchwebend halten kann durch ſeinen beſtimmten oder zögernden Entſchluß. So verfährt auch die platoniſche Dialektik zunächſt bei den konkreten Gegenſtänden. Wenn man die Tapferkeit analyſirt und ſie von Furchtloſigkeit und Kühnheit unterſcheidet, ſo findet man, daß dieſes nur durch ihre Beziehung zur Tugend möglich iſt. Um den Begriff der Tapferkeit zu behaupten, iſt alſo dieſe Beziehung aufzunehmen. Giebt es nun keine Beziehung der That, ſo iſt nothwendig Tapferkeit = Tugend. Die Abſtraktion iſt alſo, obwohl ſie jedes für ſich feſt halten will, gerade dazu genöthigt, von dem Verſchiedenen zu ſagen, daß es daſſelbe ſey. Bei ſolchen konkreten Gegenſtänden iſt es nun ein Leichtes nachzuweiſen, daß ſich nichts geſondert halten läßt. Schwieriger aber wird dieß bei den reinen abſtrakten Begriffen, und der entſcheidendſte hierin iſt natürlich der Begriff der Einfachheit ſelbſt. Wenn gezeigt iſt, daß die Abſtraktion nicht einmal dieſen feſthalten kann, auch durch ſeine Analyſe nothwendig in einen andern geräth, ſo iſt ſie vollends geſchlagen. Das wird denn durch die kunſtreichſte Dialektik Platons, die er in ſeinem Parmenides führt, erreicht. Dabei geht er nun ſo zu Werke, daß er dieſen Begriff auf das Daſeyn bezieht, ihm Realität unterlegt. So lange Parmenides das Eins als bloße Gedankenbeſtimmung behauptet, ſcheint er die Beſtimmung des Vielen vollkommen abwehren zu können. Die letztere auch hereinzuziehen iſt er erſt da genöthigt, wo er das Eins auch als Seyendes, Reelles denken will. Nun kommt er nicht allein zu den Fragen: wo, wann und wie iſt dieſes Eine? ſondern der Gedanke des Exiſtirens ſelbſt iſt ſchon ein Zweites neben demſelben. Das ſcheint mir der Schlüſſel zum Parmenides des Platon.

Die Löſung des Widerſpruchs iſt aber keineswegs die, daß die entgegengeſetzten Beſtimmungen dieſelben wären, das Wachen das Schlafen, die Luſt der Schmerz, das Endliche das Unendliche, das Eins das Viele; ſondern daß der Eine, Seyende alles iſt und handelnd hervorbringt. In den reinen Begriffen ſelbſt die Unmöglichkeit des thatloſen Feſthaltens zu zeigen, durch den Widerſpruch, der ſich daraus ergiebt, iſt alſo die höchſte Aufgabe der Dialektik. Hierin blieb ihr aber noch eine Vollendung zu erreichen übrig, welche dem Platoniſchen Verfahren mangelt. Dieſe Vollendung hat ihr Hegel gewonnen, und das iſt ſein großes Verdienſt um die Wiſſenſchaft, das er nur durch den falſchen Gebrauch ſchmälert. Platon nemlich geſtattet, wie gezeigt, der Abſtraktion die reinen Begriffe als ſolche feſtzuhalten, er zeigt den Widerſpruch nur, wenn man ſie auf Realität bezieht. Allein auch ohne dieſe Beziehung enthalten ſie denſelben, wenn ihnen nicht die frei handelnde Perſon untergelegt wird. Denn dieſes Feſthalten an einer Beſtimmung iſt ſelbſt eine That, von welcher die Abſtraktion keinen Gebrauch machen darf, wenn ſie nicht überhaupt freie That, Schöpfung der Welt und ſohin ihre eigne Unzulänglichkeit zur Erkenntniß einräumen will. Das Seyn, das Nichts auch nur in Gedanken zu ſetzen, iſt etwas das man gethan hat, das geſchehen iſt und auch unterbleiben konnte. Wodurch das Endliche das Unendliche abhält, wenn man ſich in der reinen Abſtraktion bewegt, iſt allein ſeine eigne That: es ſetzt ſich und nur dadurch ſchließt es das Unendliche aus. Wenn wir daher in der reinen Abſtraktion noch richtig denken, ſo geſchieht dieß nicht anders als dadurch, daß wir dieſe Abſtrakta perſonificiren, ihnen unbewußt einen Willen und eine That, wodurch ſie das Entgegengeſetzte ausſchließen, beilegen. Es muß aber bei dem Endlichen auch das Unendliche gedacht werden, es ſteht in einer Beziehung zu ihm, die ſich aus der

Analyſe ſeines Begriffs nicht entfernen läßt. Iſt nun die Verſchiedenheit der Beziehungen, welche das Handeln erzeugt — alſo nothwendig auch der Unterſchied des Setzens und des Ausſchließens — aufgegeben; ſo folgt daraus: das Endliche iſt = dem Unendlichen. Die Verneinung ſelbſt ihrem Begriffe nach iſt eine That; giebt man nun That auf, ſo kann alles was iſt nur daſſelbe ſeyn. Auf der andern Seite aber wollte dieſelbe Abſtraktion, welche hier zu dem = ſich genöthigt ſieht, gerade das Umgekehrte: das Endliche iſt durchaus nicht das Unendliche, und wenn das Eine iſt, ſo kann das Andere nicht werden, weil dieß ein Uebergang, eine Veränderung wäre. Dieſe Dialektik, wodurch auch die reinen Begriffe ſich ſelbſt aufheben, wenn ſie nicht ein Wille feſthält, zeigt Hegel mit der ſtrengſten Folgerichtigkeit; ſein Fehler iſt nur, daß er ſie für das Wahre hält, wie dieſes weiter unten zu zeigen iſt. Auch die Dialektik Kants bewährt das hier Geſagte: das hat Hegel nachgewieſen, daß die Antinomien in den oberſten Begriffen, welche Kant aufzeigt, durch ſein Läugnen der Zeit nicht aufgehoben ſind, indem es eben logiſche Widerſprüche ſind. „Alles ſetzt eine Urſache voraus bis ins Unendliche fort, und doch muß eines wieder das Erſte ſeyn!“ Dieſes wird nicht anders wenn ich Zeit wegdenke; denn der Begriff der Urſache und Wirkung, oder auch nur des Grundes und der Folge, bleibt ja noch übrig, und ohne Zeit geht der Grund voraus und die Folge folgt nach. Kant hätte wahrhaft Veränderung läugnen müſſen, dann hätte er die Antimonien gehoben. Es wäre ihm aber auch nichts übrig geblieben als das durchaus Einfache, das nur Eine Beſtimmung iſt von Ewigkeit zu Ewigkeit, d. i. — das Nichts. So hat auch er wie Hegel, wiewohl in ganz anderer Abſicht, den Widerſpruch in den reinen Vernunftkategorien dargethan, daß jede, wenn man ihr nachgeht, zu der entgegengeſetzten führt, und doch Vernunft will, daß jedes bleibe

was es ist. Die Anschauung lebendiger Wirksamkeit aber hebt wahrhaft die Antinomien, z. B. die Antinomie des Endlichen und Unendlichen im Raume.

Gewiß jeder Mensch leidet schon von Kindheit an daran sich das Unendliche vorzustellen. „Ueber diesen Sternen, diesem Himmel sind wieder Sterne, wieder Himmel, wieder Raum und so immerfort, wo will das hinaus?“ Das Unbegreifliche, Widersprechende kommt daher, daß die Sterne, der Himmel, der Raum als selbstständige gefaßt werden, als solche die da sind. Es stört uns gar nicht im Denken, daß wir uns einen bestimmt großen Himmel denken und dennoch immer einen noch größern zu denken vermöchten, ins Unendliche fort; wenn wir nur festhalten, daß wir ihn in uns bilden. Auch stört es uns nicht, daß wir selbst geschlossen und begränzt sind durch unser Wesen, und dessen ungeachtet in der Kraft, Anderes als wir selbst sind — das jetzt noch ein nicht Bestimmtes, ein Nichtseyendes ist — in Gedanken zu bilden, unbeschränkt sind. Sinnverwirrend ist es also nur, daß wir uns den Himmel außer uns denken, und doch als einen unendlichen; denn unn müßte das Unendliche, Unbegränzte, das eben in der Nichtbestimmtheit besteht, da seyn, mithin Bestimmtheit haben. Wir werden daher wieder ungestört ihn uns vorstellen, wenn wir das Universum uns als die unausgesetzte That Gottes — entsprechend der Thätigkeit unserer Phantasie — denken. Dann verhält sich beides richtig, sowohl die Unendlichkeit als die Endlichkeit des Raumes. Jene besteht darin, daß Gott immer mehr, immer Ausgedehnteres schaffen kann; diese darin, daß er ein Bestimmtes, also einen begränzten Raum geschaffen hat und erhält. Das Unendliche der Welt ist also die Möglichkeit, die Freiheit, die Allmacht Gottes; das Endliche aber ist sein Entschluß. Nur aus diesem lebendigen Verhältniß von Freiheit und Entschluß ist das Verhältniß der

logiſchen Beſtimmungen von Endlichkeit und Unendlichkeit zu begreifen, es iſt daher gerade der umgekehrte Weg, den Hegel geht, da er aus dieſen logiſchen Verhältniſſen Freiheit des Willens und Entſchluß begreiflich machen will. Es bewährt ſich was Schelling ſchon in ſeinem Briefe an Eſchenmayer angedeutet und ſpäter ausdrücklich erklärt hat, daß die wahre Philoſophie erſt zu der Einſicht in die logiſchen Verhältniſſe führen müſſe, und nicht dieſe Einſicht vorausgehend eine wahre Philoſophie erzeugen könne.

Jenen Selbſtwiderſpruch, jenes haltungsloſe Uebergehen für das Wahre auszugeben, iſt daher keineswegs die Abſicht der Dialektik. Sie ſoll gerade durch das Aufzeigen deſſelben zu der Erkenntniß führen, daß ihr Verfahren nicht das richtige iſt. Sie geht ja überall zu Werke wie die Abſtraktion, als gäbe es keine freie That, und ſie darf daher überhaupt kein wahres Reſultat durch ſich ſelbſt erwarten; ſie kann nur erwarten, daß ſie zu Unſinn gelange und dadurch bewähre, daß alles in der Welt durch freie That beſteht. So hat ſie nur einen negativen Werth, ſie heilt den in der Abſtraktion Befangenen durch Abſtraktion. Sie iſt, wie Platon ſagt, die Arznei des Geiſtes; von der Arznei aber darf man nur fordern, daß ſie die Störung hebe, nicht daß ſie ſelbſt die Funktionen verrichte. Man macht es daher Platon mit Unrecht zum Vorwurf, daß ſeine Dialektik immer bei dem Negativen ſtehen bleibt und zu keinem poſitiven Reſultate gelangt; das gerade iſt ihre Tugend. Dialektik muß der Spekulation die Bahn machen; aber ſie darf nicht ſelbſt, wie dieſes durch Hegel geſchah, an die Stelle der Spekulation treten oder für ſie gehalten werden.

Platon will nun freilich nicht (wie dieß nach meiner obigen Darſtellung den Anſchein haben könnte) das abſolute und wiſſenſchaftliche Abſtrahiren von allem Inhalt, das er noch gar nicht

kennt, mit seiner Dialektik widerlegen; sondern das praktische, welches auf halbem Wege stehen bleibt, dem sich jeder hingegeben hat, der in irgend einer vorübergehenden Erscheinung befangen ist, als gäbe es nichts mehr außer dieser. Auch für uns hat die Dialektik außer ihrem wissenschaftlichen noch diesen praktischen Gebrauch. Es ist eine Abstraktheit z. B., in der Gegenwart befangen zu seyn; daher hat die Dialektik das Gegenwärtige in die Zukunft, so wie in die vergangenen Zeiten hinüber zu reden. Dadurch läutert sie das Urtheil und die Bestrebungen und verdient, wie Platon es will, als die dem Weisen zukommende Kunst und Einsicht betrachtet zu werden. Diese dialektische Kraft ist es, in welcher der Werth der klassischen Bildung besteht. Aber auch hierin erfindet oder findet die Dialektik nicht die vergangenen Zeiten; sondern sie zeigt nur die Endlichkeit der Gegenwart; Anschauung, Erfahrung, Ueberlieferung zeigen das Frühere, und selbst in seiner Eigenthümlichkeit es sich anzueignen, ist nicht Dialektik.

Hegel hat nun eine unwahre Ansicht von der Welteinheit, daher auch seine Dialektik eine verkehrte Stellung, wodurch selbst das Wahre an ihr unwahr wird.

Der feste und richtige Punkt, wovon dieselbe ausgeht, ist: die Einheit in dem Wechsel der Welt kann nur Bewegung seyn; die Abstraktion, die alles in der Ruhe festhält, den Uebergang ausschließt, ist unwahr. Allein die reelle Bewegung, welche die freie That Gottes ist, kann er nach seinem Standpunkte nicht statuiren, er nimmt daher zu einer logischen Bewegung die Zuflucht, und das ist in Wahrheit keine Bewegung, weil sie das Erzeugte als unabänderlich in dem Wesen des Erzeugenden enthalten aufzeigt und daher nie aus sich herauskommt. Der Gott, der das Verschiedene verbinden soll — das Seyn — hat keine Bestimmtheit außer ihm; er ist nur die einzelnen Prädikate in

ihrer Geſammtheit. Er verbindet ſie nicht durch ſeine That; die Art, wie ſie ihm zukommen, kann daher nichts Anderes ſeyn als ein ganzes oder theilweiſes =. Hegel kann nicht ſagen: Gott iſt ſeinem Weſen nach derſelbe, ſeinem Handeln nach verſchieden. Denn die verſchiedenen Dinge ſind ja nicht ſein Handeln, ſondern ſein Weſen, das was die Analyſe ſeines Begriffes ergiebt. Giebt es alſo verſchiedene Dinge, ſo iſt Gott ſelbſt, der ſie alle iſt, ſchon ſeinem Weſen nach verſchieden, und in welcher Beziehung ſoll nun er, oder ſollen die Dinge eins ſeyn? Hegel hat ſich deßwegen auch nie darüber zu erklären vermocht, inwiefern die Gegenſätze eins, inwiefern ſie wirklich entgegengeſetzt ſind. Denn wenn er ſagt, für den abſtrahirenden Verſtand ſeyen ſie entgegengeſetzt, für die Vernunft ſeyen ſie eins; ſo kann man dieſes doch nicht für eine Erklärung der Sache halten, ſondern es iſt damit nur bezeichnet, daß Hegel ſeine Vorſtellung des Entgegenſetzens Verſtand und ſeine Vorſtellung der Einheit Vernunft nennt. Es iſt nicht dargethan, mit welchem Rechte und inwiefern ſie denn die Vernunft dem Verſtande zuwider für eins halten dürfe.

Die That hat Hegel aufgehoben, daher bleibt ihm, wie aller Abſtraktion, nur das Dilemma: entweder das Verſchiedene iſt verbindungslos oder es iſt einerlei. Aeltere Syſteme ſagten nun: „es iſt nichts mit ſeinem Entgegengeſetzten gleich.“ Dieß iſt wahr; erkennt man aber die That nicht an, ſo folgt daraus: „alſo iſt keine Einheit zwiſchen dem Entgegengeſetzten, keine Einheit in der Welt.“ Hegel verfährt umgekehrt: „es iſt Einheit in der Welt.“ Er erkennt die That nicht an und es folgt: „das Entgegengeſetzte iſt ſich gleich.“ Das iſt der Punkt der Unwahrheit ſeiner Dialektik; die Thatloſigkeit, welche wahre Dialektik nur darum vorausſetzt, um durch den Widerſpruch, der ſich daraus ergiebt, die Nothwendigkeit des Zuſammenhangs

durch That zu beweisen, diese Thatlosigkeit setzt Hegels Dialektik voraus, weil sie selbst daran glaubt. Sie hat unter dieser Voraussetzung gezeigt, daß alles in seinen Gegensatz hinüberfließt, und dieses mit einer Evidenz, wie es vorher nicht eingesehen worden ist. Daraus hätte sie folgern sollen, daß das, was allein jedem sein Daseyn sichern, was es allein setzen kann, die freie That, wirklich seyn müsse. Allein thut sie dieses nicht, so muß sie daraus als bleibendes Resultat festhalten, was gerade durch seinen Unsinn von der Voraussetzung zurückzubringen dienen sollte. Die Krise ist ihr die Heilung. So hat Hegel die Dialektik, welche nur negatives Princip seyn darf, die ihrer Natur nach zerstört, zum positiven Princip gemacht; und das Resultat kann daher nur zerstörend seyn. Er bleibt bei dieser Zerstörung stehen, statt zu dem zu gelangen, der allein gegen sie schützt, dem Allerhaltenden, der da sagt: das sey, das werde, das bleibe! Zwar soll die Aufhebung einer jeden Vorstellung für die andere nach Hegel unmittelbar noch nicht das letzte Resultat seyn; aber das, was er als solches ausgiebt, ist doch nichts Anderes als die deutlich beurkundete Thatsache, daß nur dieses gegenseitige Aufheben und Ineinanderfließen Bestand und Wahrheit hat. Es wiederholt sich aber auch bei dem dritten, welches aus den beiden ersten folgt, die Frage, welche Hegel bei jenen nicht zu beantworten vermag, nemlich inwiefern ist es eins mit den beiden ersten, inwiefern ist es verschieden? Inwiefern ist z. B. das Werden das Seyn und Nichts, inwiefern ist es ein Anderes von ihnen? Es soll nichts als ihre Analyse seyn, sie müssen also mit ihm gleich seyn, und doch dürfen sie ihm nicht gleich seyn, es soll etwas Neues seyn.

Indem also Hegel die Persönlichkeit Gottes und seine freie That läugnet, hat er für die verschiedenen Dinge keine

Einheit mehr, welche daſſelbe bleibend ſie verbände, er muß nur behaupten, daß ſie untereinander ſelbſt gleich ſeyen; und dieſes darf er ſich auch wieder nicht geſtehen. Deßwegen iſt ſein ganzes Syſtem ein ſpukhafter Wechſel, in welchem ſich die Geſtalten verwirren, tauſchen, daſſelbe und ein Anderes ſind, man weiß nicht wie. Deßwegen die ewige Bewegung ohne Ruhe, d. i. ein Drängen der Prädikate ohne Subjekt. Er kann von nichts ſagen, daß es iſt; alles entſteht und vergeht, oder vielmehr erſcheint und verſchwindet. Das Einzige, von dem hier geſagt werden könnte, daß es iſt, iſt das Nichtbeſtehen, der Wechſel ſelbſt, das Abſtraktum der Bewegung. Das iſt der „ewig bei ſich bleibende Geiſt", auf den in der Folge des Syſtems ſich immer wieder berufen wird. Und dieſe ewige Jagd kann nicht aufhören, bis ſie da anlangt, wo gar keine Prädikate mehr ſind, bei dem Nichts, bei der Ruhe des Kirchhofs, wie Hegel ſelbſt dieß in der denkwürdigen Stelle, mit welcher ſeine Phänomenologie ſchließt, erklärt. In der neueren Literatur giebt es vielleicht keine zwei näher verwandten Erſcheinungen als dieſes dialektiſche Spiel Hegels und die Produkte der Hoffmann'ſchen Poeſie. Auch hier ſpielen die Geſtalten ineinander, die wirklichen Perſonen ſind die phantaſtiſchen, und die phantaſtiſchen ſind die wirklichen, und doch können ſie nur das eine oder das andere ſeyn. Sie ſchlagen plötzlich von einem in das andere um, es iſt unmöglich ſie feſt zu halten. Eine unheimliche Macht treibt ihr Spiel mit uns, und wir ſind ohnmächtig das Blendwerk zu durchſchauen. Platon hält die Dialektik für die höchſte Wiſſenſchaft, weil ſie die Seele von dem Wandelbaren zu dem Einen, Unwandelbaren erhebe. Allein daß das ewige Wandeln ſelbſt das allein bleibende Unwandelbare ſeyn ſollte, davon hatte Platon keine Ahnung.

In demjenigen also, was nach Hegels System der Grund und das Bewegende der Welt ist, kann unmöglich die Einheit derselben gesucht werden, weil es noch das leere Unbestimmte ist, also kein Subjekt außer den verschiedenen Prädikaten bestände. Nun könnte man die Einheit, statt im Grunde dieser Welt, am Ende derselben suchen wollen, in demjenigen, was zuletzt durch die Bewegung hervorgebracht wird, wie wir allerdings mit Recht sagen: die Einheit aller Erscheinungen liegt in der Endabsicht Gottes. Das paßt aber gleichfalls nicht auf den unpersönlichen Gott Hegels; denn dieser hat die Absicht nicht im Anfange, sondern im Anfange ist die unbewußte gesetzmäßige Entfaltung, und erst am Ende ist die Einsicht in dieselbe. Der Schluß des Gebäudes, die Philosophie, enthält nun freilich alle vorausgegangenen Momente in sich, und so giebt sie Hegel als Einheit der Welt aus. Allein er kann dieses nur, indem er überhaupt sich darüber täuscht, was denn die Einheit ist, welche die Wissenschaft sucht, was ein System von einem Aggregat unterscheidet. Es hat sich oben gezeigt, daß der Unterschied dieser ist. Im System muß das Eine als solches in jedem Theile gegenwärtig seyn, im Aggregat dagegen ist es nicht im einzelnen Theile, sondern tritt erst ein, wenn alle beisammen sind. Im Systeme geht das Ganze den Theilen voraus, im Aggregate folgt es ihnen nach. Nun ist das, was Hegel in der ganzen Durchführung seiner Lehre für die Einheit ausgiebt, immer nur die Einheit des Aggregats, nie die Einheit des Systems. Ihm ist nemlich die Verbindung zweier Vorstellungen in einer dritten die Einheit derselben, z. B. das Werden die Einheit des Seyns und des Nichts. Soll dieses nun eine systematische Einheit seyn, so müßte der Gedanke des Werdens, schon als Werden, in dem Gedanken des Seyns gegenwärtig seyn, wie meine Absicht schon im Anfange meiner That ganz

gegenwärtig iſt und deßhalb ihre Einheit bildet, oder meine Perſönlichkeit, das Gefühl meines Daſeyns, ſchon in jedem meiner Glieder, wodurch ſie allein dieſe Glieder ſind. Allein in der Vorſtellung des Seyns als ſolcher iſt ja gerade die des Werdens noch abgehalten, ſie iſt nicht in ihr gegenwärtig; erſt durch das Entwickeln des Nichts und ihr Zuſammenbeziehen entſteht das Werden. Das Seyn, als ſolches, Seyn bleibend, enthält alſo nicht das Werden, wie meine That als ſolche meine Perſönlichkeit enthält, ſondern erſt durch ſein Aufgeben, durch Hinzukommen von etwas Anderem tritt der Gedanke des Werdens ein, wie im einzelnen Steine der Gedanke des Steinhaufens noch nicht gegenwärtig iſt, ſondern erſt eintritt, wenn noch andere Steine hinzukommen. Seyn und Werden ſind alſo eine bloße Einheit des Aggregats; wenn man nicht noch ein Subjekt über beiden hat, das ſie verbindet, wo aber dann nicht das Werden die Einheit des Seyns und Nichts, ſondern nur jenes Subjekt die Einheit von allen dreien iſt. Eben ſo verhält es ſich nun mit der Schlußeinheit, der Philoſophie. Sie iſt durch den Verlauf aller Momente entſtanden; aber ſie, die Philoſophie, die Einſicht daß alles nur dialektiſche Bewegung iſt — iſt in keinem der Momente enthalten, ſie ergiebt ſich erſt, wenn alle zuſammengekommen ſind. Und auch hier beſtehen dieſe Momente noch außer ihr, z. B. im Staate, in der Familie iſt nicht die Philoſophie, wohl die dialektiſche Bewegung, aber nicht die Einſicht in dieſe Bewegung; und nicht der Anfang, ſondern das Ende ſoll ja hier als Einheit betrachtet werden. Die Abſicht des perſönlichen Gottes iſt in allen Dingen, in jedem einzelnen, und iſt darum ihre ſyſtematiſche Einheit. Dagegen die Philoſophie im Syſteme Hegels iſt nur durch die Geſammtheit aller Momente erſt entſtanden, ohne ſchon in jedem einzelnen als ſolchem vorhanden geweſen zu ſeyn, noch jetzt in jedem zu ſeyn. Der Schluß dieſes Syſtems

ist also auch ein bloßes Produkt seiner Theile, wie der Steinhaufen der Steine, nicht die alles durchdringende Einheit. Es gewährt der Grund desselben keine Einheit, weil er nichts ist außer seinen Erscheinungen; das Ende nicht, weil es nicht als das, was es ist, in den einzelnen Erscheinungen gegenwärtig ist.

Spekulative Philosophie ist die Erkenntniß der Bewegung. So wie nun diese Bewegung nach Hegel wirklich nicht That ist, so ist ihm auch die Spekulation nicht Anschauung, sondern Verfolgung der logischen (dialektischen) Bewegung. Die Dialektik tritt so an die Stelle der Spekulation. Deßwegen muß sie nicht bloß das Uebergehen von einer Vorstellung in die andere zeigen, sondern sie soll die Vorstellungen, die Dinge selbst finden, wie Anschauung dieses vermag. Die leere Bewegung des Scheidens und Bindens muß sonach die Welt bilden, und der logische Mechanismus, welchen die Dialektik gerade aufheben sollte, tritt wieder nur in anderer Weise an die Stelle.

Es pflegt als das Verdienst Hegels zu gelten, daß er die Dialektik objektivirt habe. Versteht man darunter, daß er sie als eine Kunst behandelt, durch welche nicht ein trügerisches Spiel getrieben, sondern die wahre lebendige Beweglichkeit erwiesen werden soll; so ist solche Behandlung schon die Platons. Das Unterscheidende Hegels von Platon ist das, daß sie ihm nicht bloß die Beweglichkeit, sondern die Bewegung selbst, den Inhalt bieten soll. Dieß ist aber nicht ein Objektiv-Machen des vorerst bloß Subjektiven; sondern ein Positiv-Machen des bei Platon bloß Negativen. Und dieses ist nicht das Verdienst, sondern die Unwahrheit dieser Dialektik. Das wahre Verdienst derselben ist oben bezeichnet worden.

Vierter Abſchnitt.

Schleiermacher.*)

Standpunkt. — Konſtruktion der ſittlichen Welt. — Recht und Staat. — Verhältniß des Staates zu Wiſſenſchaft und Religion. — Die Staatsverfaſſung. — Beurtheilung.

Schleiermachers Weltanſicht iſt hervorgangen aus Spinoza, zunächſt vermittelt durch Fichte, zuletzt aber beſtimmt durch Schelling gleichwie die Hegels, und Schelling in mancher Hinſicht näher als dieſe. Es iſt auch nach ihm die Vernunft als objektive unperſönliche Weltmacht, welche in ihrer Selbſtverwirklichung, in ihrem Prozeſſe das All des Seyns, ſowohl die Natur als die ſittliche Welt bildet. Dieſer Prozeß beſteht auch nach ihm überall in einer Entfaltung aus urſprünglicher Identität in Gegenſätze, die eben dadurch ſich immer wechſelſeitig bedingen: die Einheit des Seyns und Wiſſens, des Dinglichen und des geiſtigen Seyns, des Allgemeinen und des Beſondern und ihre nothwendige Entgegenſetzung, darauf beruht alles Daſeyn. Den Prozeß nun aufzuzeigen, durch den die Vernunft als Natur und als ſittliche Welt ſich verwirklicht, iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft; dieſe iſt deßhalb nur Eine, wenn auch in verſchiedenen Seiten ſich entfaltend, und iſt eine abſolute, wenn ſie auch der Zeit noch nicht vollendet iſt. Die Seite, die Schleiermacher zu ſeiner Pflege ſich auserſehen, iſt nun nicht die Natur, ſondern die ſittliche Welt. In dieſer ſelbſt unterſcheidet er wieder zwei Seiten: die Ethik und die Geſchichte, ſie verhalten ſich gegeneinander wie Kraft oder Weſen und Er-

*) Schleiermachers Kritik der Sittenlehre — Philoſophiſche Ethik, herausg. von Tweſten — Lehre vom Staat, herausg. von Brandis — Ueber die Begriffe der verſchiedenen Staatsformen (Abhandlungen der Berliner Akademie 1814).

scheinung. Nemlich die allgemeinen Gesetze der Vernunft, nach welchen sie durch menschliches Handeln sich realisirt als Persönlichkeit, Rechtszustand, Staat, gesellige Sitte, Kirche sind die Ethik; die völlig konkrete Art aber, wie sie diese ihre allgemeinen Gesetze in Raum und Zeit verwirklicht, ist die Geschichte. Eine Philosophie der Geschichte, wenn Schleiermacher eine solche gezeichnet, hätte deßhalb einen andern Charakter als die Hegels. Bei Schleiermacher wäre sie bloß Anwendung der als Ethik gewonnenen Principien auf einen individuellen Stoff, bei Hegel ist sie Anwendung eines über der Ethik selbst stehenden Princips, das gerade in der Weltgeschichte eine noch höhere Art seines Ausdrucks hat als in den ethischen Gesetzen. Bei Schleiermacher ist die Weltgeschichte das Terrain für die gesammte schon vor ihr vollständige Ethik, bei Hegel eine Sphäre der Ethik neben und gewissermaaßen über den andern.

Das Wesen der Ethik ist nun nach Schleiermacher das Einswerden von Vernunft und Natur, daß beide einander durchdringen. Vernunft ist hier, deß muß man immer eingedenk bleiben, nicht die Vernunft einer Persönlichkeit, sondern die unpersönliche Weltvernunft, die jedoch die Persönlichkeit zum nothwendigen ausschließlichen Organ ihrer Verwirklichung hat (wie bei Hegel). Sie ist aber bei Schleiermacher nicht wie bei Hegel ein Inbegriff bereits bestimmter Denkmomente, sondern, der Schelling'schen Auffassung getreuer, noch ein Unbestimmtes, das selbst erst durch seinen Gegensatz zur Natur und seine Einbildung in sie Bestimmtheit erhält. Sie ist an sich bloß die absolute Indifferenz, das Einsseyn von Seyn und Wissen, worin noch kein bestimmtes Seyn und Wissen unterschieden ist. Denkt man die Vernunft vor dem ethischen Prozesse, in welchem sie eben mit der Natur sich durchdringt, so ist sie ein bloßes Princip, ohne konkreten Inhalt.

Indem es hienach die Vernunft als Weltmacht iſt, deren eigne Realiſirung die Ethik bildet, ſo hat die Ethik einen durchaus objektiven, ja noch mehr einen durchaus unperſönlichen Charakter. Dieſelbe iſt nemlich ihrer urſächlichen Kraft nach primär nicht ein Geſetz für den Menſchen, ſondern das der Vernunft als Weltmacht ſelbſt innewohnende Geſetz, und es wird von dieſer erfüllt unausbleiblich; deßwegen verwirft Schleiermacher die Auffaſſungsweiſe der Ethik unter dem Geſichtspunkt des „Sollens", denn das wäre ja eben ein Geſetz, das für den einzelnen Menſchen beſteht und deſſen Realiſirung bloß von ſeiner Erfüllung abhinge, dieſe Beziehung auf den Menſchen aber iſt für dies wahre ethiſche Verhältniß nur eine untergeordnete Seite. Eben ſo iſt die Ethik ihrem Ziele nach nicht auf den Menſchen gerichtet, etwa ſeine Vollkommenheit zu bewirken, ſondern nur auf jene unperſönliche Weltmacht, die vollkommenſte Durchdringung ihrer mit der Natur. Das vollkommene Handeln des Menſchen iſt alſo auch nur ein ſekundäres Moment, das eigentliche Moment iſt die Realiſirung der ethiſchen Formen: die Exiſtenz der Geſchlechtsdifferenz, der Familie, der Nation, des Staats, der Geſelligkeit.

Hierauf beruht die Unterſcheidung der Ethik in drei Gebiete, die dennoch wieder Eins ſind: die Güter, die Tugenden, die Pflichten. Durch die ethiſchen Güter bezeichnet nemlich Schleiermacher das, was die Vernunft realiſiren will, ihren letzten Zweck, die Geſtaltungen der ſittlichen Welt, welche eben ihre Durchdringung mit der Natur enthalten, als z. B. Sprache, Kunſt, Eigenthum, Rechtsverkehr, Familie, Staat. Die Tugenden ſind die Beſchaffenheiten und Kräfte des Menſchen, mittelſt derer die Vernunft dieſe Geſtaltungen wirkt und in ihrer wahren Weiſe erhält, als Liebe, Weisheit, Beharrlichkeit, Beſonnenheit. Die Pflichten endlich bedeuten die einzelnen

Handlungen, die für Realisirung der Güter gefordert sind, die jeweiligen Beziehungen des Individuums auf das Ganze der sittlichen Weltgestaltung. Der Begriff der ethischen Güter ist offenbar bei weitem die wichtigste unter den drei Seiten der Ethik; denn er bestimmt die beiden andern, sie sind nur für ihn da und je für ihn eingerichtet. Unter Güter ist aber hienach nicht eine Befriedigung des Menschen verstanden, wie der Ausdruck andeuten könnte, sondern es ist ja im Gegentheil gerade nur auf die weltbildende Vernunft, auf die Realisirung ihrer Gestalten abgesehen, die Befriedigung des Menschen ist auch wieder nur ein sekundäres Moment und keineswegs ein nothwendiges, wie denn auch Schleiermacher von den ethischen Gütern die Glückseligkeit als einen völlig andern Begriff unterscheidet, und dazu noch ausdrücklich erklärt, daß die Tugend nicht Glückseligkeit, sondern nur Würdigkeit derselben gewähre. In gleicher Weise ist das höchste Gut bei Schleiermacher nicht Gott als eine Persönlichkeit über der Welt und die persönliche Einigung mit Gott; sondern es ist nur die Totalität jener einzelnen sittlichen Güter: Familie, Staat, Geselligkeit. Die Beziehung auf menschliche Persönlichkeit und auf göttliche fallen nothwendig in der pantheistischen Ansicht, und es bleibt nur das in der Mitte Liegende, die sittliche Form der Welt als in sich Ursache und Zweck, dem die Menschen bloß als Mittel und Werkzeug dienen. Hegels Auffassung ist hierin im Wesentlichen dieselbe. Der ganze Verlauf seiner Rechtsphilosophie will eben das darthun, was Schleiermacher die Güter nennt (Eigenthum, Familie, Staat u. s. w.), nur daß er die Tugend und Pflicht (Liebe u. s. w.) theils selbst als eine Sphäre der ethischen Güter auffaßt (Moral), theils sie zwar wie Schleiermacher als bloßes Korrelat des bestimmten ethischen Gutes (z. B. der Familie) betrachtet, aber ohne sie gesondert aufzuführen. Auch bei Hegel ist das Sollen

nicht das Grundweſen der Ethik, ſondern nur eine ihrer Sphären oder Erſcheinungsweiſen und zwar eine untergeordnete.

Wie nun der naturunterwerfende Prozeß nicht ein Prozeß der individuellen Vernunft, ſondern der unperſönlichen allgemeinen Vernunft iſt, ſo giebt es auch keinen abſoluten Anfang und kein abſolutes Ende deſſelben. Nemlich dieſe Naturunterwerfung iſt überall ſchon eine gegebene, von welcher der Prozeß ausgeht, und ſie wird nie völlig beendigt. Die Exiſtenz des Menſchen iſt bereits ein ſolches Ineinander von Natur und Vernunft. (Er iſt, wie unten zu zeigen, als Bewußtſeyn Symbol der Vernunft und iſt als handelndes Weſen Organ der Vernunft.) Dieſes Ineinander, das die Vernunft unmittelbar oder unperſönlich und inſofern wie man ſagen könnte phyſiſch gewirkt hat, ſetzt die Ethik bereits voraus. Sie befaßt ſich damit, wie die Vernunft mittelſt der Menſchen, alſo mittelſt perſönlicher bewußter Weſen die weitere Durchdringung der Natur vollbringt. Auf der andern Seite wird niemals ein Zuſtand eintreten, daß kein Naturobjekt mehr übrig wäre, das nicht ſchon vollſtändig der Vernunft angeeignet iſt. Konſequent wäre es geweſen, wenn Schleiermacher das, was er die vorausgeſetzte Einheit von Natur und Vernunft nennt, auch noch mit zur Ethik rechnete, da ja die ganze Ethik von ihm nicht auf das Individuum, ſondern auf die Vernunft als Weltmacht bezogen wird. Wenigſtens kann nach ſeinem Standpunkte eben ſo wie nach dem Schellings kein generiſcher Unterſchied ſeyn zwiſchen jenem und dieſem. Alles vollbringt ja Vernunft nach innewohnenden Geſetzen und als einen nothwendigen Verlauf, nicht unter dem Geſichtspunkte eines Sollens. Wirklich deducirt auch Schleiermacher auf ſeinem ethiſchen Fortgang die Exiſtenz der Sprache und des Gedächtniſſes bei Behandlung der ethiſchen Güter nicht minder als das Eigenthum und den Staat.

Gut und Bös ſind danach nicht poſitive Gegenſätze. Das

Böse ist bloß das Nicht-Ineinander von Vernunft und Natur, sohin, da die Natur an sich selbst ja auch ein Seyn Sollendes ist, nur ein Nicht-Gutes. Ja nachdem die Ethik nur ein unendlicher Prozeß ist, keinen Anfang hat, vor dem sie gar nicht realisirt wäre, und kein Ende, an welchem sie vollständig realisirt wäre, so kann Gut und Bös nichts Andres bezeichnen als bloß bis zu welchem Grade eine Naturexistenz bereits in den ethischen Prozeß eingegangen, von der Vernunft durchdrungen ist, oder bis zu welchem Grade sie noch außerhalb desselben geblieben ist, erst in der Folge durchdrungen werden soll. Gut und Bös sind bloß ein relatives und fließendes Verhältniß, und das Böse ist kein direkter Gegensatz gegen das Gute, es bezeichnet bloß einen Mangel, ein Nochnicht*).

Die Durchdringung von Natur und Vernunft, in welcher die Ethik besteht oder durch welche die ethischen Güter werden, erfolgt aber durch eine zweifache Funktion, die anbildende (organisirende) und die bezeichnende (erkennende, symbolisirende), d. i. dadurch daß die Vernunft die Natur zu ihrem Organ und dadurch daß sie dieselbe zu ihrem Symbol macht. Sie macht die Natur zu ihrem Organ, indem irgend ein äußeres Naturdaseyn erst geschaffen wird, welches der Vernunft nun für jenen ihren Zweck der Naturunterwerfung wieder dient. So ist der erste anbildende Akt der Vernunft der menschliche Leib, denn dieser, obwohl Naturdaseyn, dient nun der Vernunft als Werkzeug; eben so sind aber dann auch alle äußern Existenzen und Gestaltungen der sittlichen Welt die Aeußerungen der anbildenden Thätigkeit, z. B. Eigenthum, Rechtsverkehr, Familie, Staat. Es sind Naturexistenzen, durch

*) „Der Gegensatz von Gut und Böse bedeutet nichts Anderes als in jedem einzelnen sittlichen Gebiet das Gegeneinanderstellen dessen was darin als Ineinandersein von Vernunft und Natur, und was als Auseinander von beiden gesetzt ist." Ethik S. 26.

welche die Vernunft ihre Realiſirung in ihrem Handeln auf eine weitere von ihr noch nicht durchdrungene Natur vollbringt. Sie macht hingegen die Natur zu ihrem Symbol, indem ſie in einem Naturdaſeyn als wiſſend, ſich begreifend erſcheint, das Naturdaſeyn ſo der Träger der Vernunft iſt. Wie der menſchliche Leib das urſprünglichſte Organ der Vernunft iſt, ſo das Bewußtſeyn (zunächſt die Sinne, dann der Verſtand) ihr urſprünglichſtes Symbol. Aber es geht auch dieſes weiter fort, in der Religion und der Wiſſenſchaft äußert ſich die ſymboliſirende Thätigkeit der Vernunft auf ihrem weltbildenden Prozeß, wie in Familie, Volk und Staat ihre organiſirende Thätigkeit. Jene iſt ein Geſtalten, dieſe ein Sichbewußtwerden des Geſtalteten. Durch jene, könnte man ſagen, tritt die Vernunft ein in die Natur, durch dieſe kehrt ſie wieder in ſich zurück. Das ſind die beiden Pole, welche die ſittlichen Geſtaltungen bilden. So gehen aus der anbildenden Thätigkeit der Vernunft die Perſönlichkeit ſelbſt, das Eigenthum, der Rechtsverkehr, die Familie, das Volk und die Race, der Staat u. ſ. w. hervor; dagegen aus der ſymboliſirenden gehen das Denken, die Sprache, die Kunſt, die Wiſſenſchaft, Religion, daher auch der wiſſenſchaftliche Verein und die Kirche hervor.

Mit dieſem Gegenſatz der beiden ſittlichen Funktionen, der anbildenden und der bezeichnenden (geſtaltenden und zum Bewußtſeyn bringenden), kreuzt ſich aber noch ein anderer. Indem die Vernunft ſich der Natur einbildet und zwar in einem Prozeß und einer Entfaltung, alſo nicht als Allvernunft die Allnatur in ſich aufnehmend, entſteht Einzelheit, Beſonderheit. Namentlich zerſpaltet ſich die menſchliche Natur in eine Mehrheit der Einzelweſen. Dennoch aber bleibt ſie als Vernunft wieder das Allgemeine und iſt ſelbſt nur vollſtändig durch die Geſammtheit der Einzelweſen, in welche ſie ſich zerſpalten hat. Darum iſt die Ethik

eine beständige Wechselbedingung zwischen Besonderung und Allgemeinheit, Scheidung und Gemeinschaft. Der Begriff der Person selbst ist kein anderer als daß die allgemeine Vernunft sich ein Daseyn als Besonderheit in einem Naturganzen gegeben hat, das nun eben so sehr selbstständiger Mittelpunkt für sich als Theil und Beziehung auf die Gemeinschaft oder das Ganze der Vernunftrealisirung ist. Die Wechselbedingung geht durch beide Bereiche, das des Anbildens wie das des Erkennens. Das ganze Bereich des Bewußtseyns (symbolisirende Funktion) hat eine Seite der Eigenthümlichkeit oder Unübertragbarkeit und eine Seite der Gemeinschaft und der Mittheilung. Das Gefühl gehört der erstern an, der Gedanke der letztern. Das im Einzelnen Entstandene, von ihm Producirte den Andern mittheilbar zu machen, besteht die Sprache und das Gedächtniß (indem nach Schleiermachers Ansicht das Gedächtniß für uns selbst gar keine Bedeutung haben soll, sondern bloß zum Zweck der Mittheilung an Andere). Eben so hat auch das ganze Bereich des Anbildens oder Gestaltens die beiden Seiten. Im absoluten Gegensatze treten sie auf als Leib des Individuums und Erdkörper. Jener ist Organ nur für die Vernunft im Individuum, dieser nur für die Vernunft in der Gemeinschaft; jener kann nicht mitgetheilt werden, dieser kann keinem abgesondert zukommen. Alles Andere ist relativ, und da äußert sich der Gegensatz als Eigenthum und Rechtsverkehr, Erwerbung und Tausch, als Hausrecht und Gastlichkeit.

Die Besonderung erscheint ihm dabei nicht bloß als ein Setzen vieler einzelner Exemplare, sondern als ein Setzen durchaus verschiedener Einzelheiten. Das Spezifische jeder Existenz, oder, wie er es ausdrückt, der nothwendige begriffsmäßige Unterschied einer jeden Existenz von der andern, ist ihm ein oberstes physisch-ethisches Postulat. Das gilt sowohl von den

Menſchen ſelbſt, als von allen Verhältniſſen, in welchen ſie handeln. Denn die Vernunft, obwohl ſie in ſich völlig gleich iſt, inſofern ſie ſich der Natur als Symbol oder Organ bedient, um wieder auf eine weitere Natur zu wirken, alſo mit der Natur durchdrungen wirkt, muß wie dieſe ſelbſt ſich differentiiren *). Allein warum die Natur ein differente, ja in jeder Exiſtenz eine ſpecifiſche iſt, darüber giebt Schleiermacher keinen Aufſchluß.

So iſt es ein zwiefacher Gegenſatz und danach eine Vierfachheit der Pole, aus welchen die ſittliche Welt ſich bildet, aus welchen die ethiſchen Formen (ja wir dürfen überhaupt ſagen die Formen) des menſchlichen Daſeyns ſich ergeben **).

Das Recht iſt nun nach dieſem Syſtem das ſittliche Verhältniß der Einzelweſen gegeneinander in Beziehung auf den Verkehr, d. i. auf Sondererwerb und Gemeinſchaft des Beſitzes an den äußern Objekten der Erde. Es gehört in das anbildende Bereich der Vernunft, ihr Handeln auf die äußern Objekte, und enthält in dieſem jenen Dualismus von Gemeinſchaft und Scheidung der Einzelnen; aber es enthält ihn ſo, daß die Gemeinſchaft doch nur als ein beſtändiges Uebergehen von Einem Einzelweſen auf das andere (als Vertragsverhältniß) erſcheint. Unter Recht verſteht danach Schleiermacher wie Viele bloß das Privatrecht, das Mein und Dein. Das bloße Vertragsverhältniß führt deßhalb nicht zum Staate, oder mit andern Worten, der Staat iſt nicht ein bloßes Verhältniß der Einzelnen zu den Einzelnen.

*) Ethik S. 40. 41.

**) Dieſelben vier Kategorien finden ſich eigentlich auch bei Hegel: der Schleiermacher'ſchen anbildenden und bezeichnenden Funktion entſpricht ungefähr das Hegel'ſche Anſich und Fürſich, und dem Schleiermacher'ſchen Allgemeinen und Eigenthümlichen Hegels Subſtantielles und Subjektives. Nur daß auch hier Hegel nicht die beiden Polaritäten geſondert aufſtellt, ſondern ſie mehr ſich durchdringen läßt; ſo daß das Subjektive eben das Mittel des Fürſich wird.

Sondern der Staat ist die Gemeinschaft der Menschen als solche für diese Anbildung oder Unterwerfung der Natur.

Wesen und Zweck des Staats ist nemlich der Naturbildungsprozeß, der ausgeht von der Masse der Menschen als Einheit, und zwar durch Volkseigenthümlichkeit bewirkter Einheit. Dieser Naturbildungsprozeß, welcher Wesen und Zweck des Staats bezeichnet, umfaßt die Dienstbarmachung der äußern Objekte für die menschliche Intelligenz und ihre Zwecke, und die Dienstbarmachung auch der menschlichen Anlagen, jedoch eben nur so weit als sie für Unterwerfung und Genuß der Natur dienen. Er enthält „Gymnastik, Mechanik und Agrikultur" nach Schleiermachers allerdings weiterer Bedeutung dieser Ausdrücke. Als Naturunterwerfung durch die Menschen in ihrer Totalität umschließt der Staat nothwendig die Naturunterwerfung, die von den Einzelnen ausgeht und sich wieder Einzelnen mittheilt, also Verkehr und Eigenthum, oder kurz das Recht. Der Staat enthält das Recht, aber nicht wie nach der ältern naturrechtlichen Auffassung als bloßes Verhältniß unter den Einzelnen, zu welchen die Gesammtheit hinzutritt nur um es zu schützen, sondern als ein Verhältniß unter den Einzelnen, das da gerade durch das Verhältniß der menschlichen Gesammtheit getragen wird. Das Volk unterwirft sich den Boden, producirt und mehrt die Mittel menschlicher Befriedigung durch die Ordnungen und Anstalten seines öffentlichen Gesammtbestandes; auf der Grundlage dieser Gesammtproduktion erst geht der Verkehr unter den Einzelnen vor sich, dessen sittliche Gestalt das Recht ist, und der Staat schützt und pflegt dann den Verkehr (Tausch) wie die Sonderberechtigung (die Seite der Unübertragbarkeit wie die der Gemeinschaft). Das ist zweifelsohne der Sinn Schleiermachers. So ist das Bereich des Staats die Herrschaft des menschlichen Geschlechts über die Natur und die Vertheilung in ihm selbst für diese Herrschaft,

nemlich die Stellung der Einzelnen zum Ganzen und gegen einander für dieſen Zweck. Dagegen der Menſch ſelbſt als Intelligenz iſt außerhalb des Bereichs des Staats. Nemlich fürs erſte iſt das Wiſſen, ſo weit es als ſolches in Betracht kommt, nicht bloß zur Naturunterwerfung dient (ſpekulatives Wiſſen im Gegenſatz des techniſchen Wiſſens), nicht Gegenſtand der Staatsherrſchaft. Sodann iſt das Gefühl und namentlich die höchſte Stufe des Gefühls, welche das religiöſe Gefühl iſt, ſohin die Religion, nicht Gegenſtand der Staatsbeherrſchung. Dieſe beiden ſind Sache beſonderer vom Staate geſchiedener Vereinigungen. Endlich ſteht auch noch die freie (von keiner geſchloſſenen Vereinigung ausgehende) Geſelligkeit, d. i. Freundſchaft und Gaſtlichkeit, nicht unter dem Staate. Dieſer ganze Naturbildungsprozeß, welcher das Weſen des Staats iſt, hat aber nur dann ſeine vernünftige Bedeutung, iſt nur dann wirklich Unterwerfung unter die Vernunft, wenn er vom Volke ausgeht, als den durch einen Typus der erkennenden und bildenden Thätigkeit Verbundenen, und die Eigenthümlichkeit, Perſönlichkeit des Volks ſich in ihm offenbart. Dieſe Offenbarung der Volkseigenthümlichkeit in Unterwerfung der Natur iſt der eigentliche, der letzte Zweck des Staats. Das Volk übt nun dieſen Prozeß zunächſt ſchon von ſelbſt in untergeordneter Weiſe aus, als Horde. So wie es ſich aber dazu ordnet, nemlich ſo wie Obrigkeit und Unterthan entſteht, iſt der Staat gegeben. Das Kriterium des Staats iſt darum ein Verhältniß von Obrigkeit und Unterthanen.

Durch die Begränzung des Staats auf den Naturbildungsprozeß haben ſich von ſelbſt zwei andere Vereine ausgeſchieden, die gleichfalls zur Realiſirung der Vernunft gefordert ſind: der wiſſenſchaftliche Verein (Schule, Univerſität, Akademie) und die Kirche, jener für die Gemeinſchaft des Gedankens, dieſe für die Gemeinſchaft des Gefühls. Beide bilden gemeinſam den Gegenſatz

gegen den Staat, weil sie auf die erkennende Funktion gehen, der Staat dagegen auf die bildende; sie wollen im Innern des Menschen oder der Vernunft ein Resultat erreichen, der Staat im Aeußern, in der Natur *). Sie sind aber untereinander selbst entgegengesetzt, weil in diesem Bereich der erkennenden Thätigkeit der wissenschaftliche Verein die Seite der Gemeinsamkeit, d. i. den Gedanken, die Kirche dagegen die Seite der Eigenthümlichkeit (das was ein Mensch für sich hat, nicht auf den andern übertragen kann), d. i. das Gefühl vertritt. Das Mittel sich zu realisiren, eine Gemeinschaft herzustellen, ist deßhalb für den wissenschaftlichen Verein die Sprache als Ausdruck des Gedankens, für die Kirche die Kunst als Ausdruck der Empfindung. Wie Religion und Kirche auf Seite der Eigenthümlichkeit ruhen, so ist auch der Unterschied der Religionen wenigstens in ihrer höhern Klasse (der Vernunftreligionen) durch Eigenthümlichkeit begründet, und das ist der Irrthum, der Ursprung des Fanatismus, ihn aus objektiver Wahrheit und Unwahrheit zu erklären.

Auch für diese beiden Gemeinschaften postulirt Schleiermacher eine natürliche Unterlage, d. i. einen naturgegebenen gemeinsamen Typus, durch welchen die den Verein bildenden Glieder schon vor ihrer Vereinswirksamkeit eine Einheit (dadurch einen Vernunftprozeß) bilden, wie der Staat einen solchen an der Nationalität hat. Dem wissenschaftlichen Verein eignet er nun eben diese Nationalität als seine natürliche Unterlage an, Schule und Akademie gründen sich auf das nationale Wissen (in Wahrheit aber nur deßhalb, weil sie vom Staate gepflegt werden), für die Kirche aber weiß er ein solches bis jetzt nicht zu bezeichnen und hofft auf künftige Entdeckung, so schwierig sie auch sey.

Das Verhältniß zwischen dem Staate einerseits und diesen

*) Die ganz ähnliche Auffassung Schellings vergleiche oben S. 404.

beiden Gemeinſchaften, wiſſenſchaftlicher Verein und Kirche, andrerſeits, iſt nach Schleiermacher konſequent die völlige Verbindungsloſigkeit, da ſie auf verſchiedene anthropologiſche Seiten (oder objektive Vernunftfunktionen) ſich gründen, die in keinem Zuſammenhang ſtehen. „Letztere ſind beſtimmt aus dem Dominium des Staats entlaſſen zu werden, in das Gebiet des Einzelnen als ſolchen. Ob ſie ſich dann organiſiren oder nicht, geht den Staat nichts an, ob, wenn ſie es thun, er davon Notiz nimmt oder nicht, hängt von Umſtänden ab.“ Bloß die unvermeidliche negative Verbindung ſtatuirt er, daß der Staat den andern Verbindungen den Raum gewähren, ihre äußere Subſiſtenz ſicherſtellen muß, und umgekehrt ſie nichts Staatsgefährliches im äußerſten Sinn enthalten dürfen. Dafür aber fordert er völlige Glaubensfreiheit in dem Sinn, daß der Staat ſich nicht bloß nicht konfeſſionell, ſondern auch nicht „allgemein chriſtlich baſiren“ dürfe *).

Iſt der Staat Naturbildungsprozeß, Unterwerfung der äußern Objekte unter die gemeinſame Beherrſchung der Menſchen, ſo müſſen die Beſtimmungsgründe für den Staat auch auf natürlichen Bedingungen und Geſetzen beruhen, d. h. die Art und Weiſe wie eine Menſchenmenge ſich ordnen, einigen, die Stellungen unter ſich vertheilen, die Funktionen einrichten muß, um ſolche gemeinſame Beherrſchung der Außenwelt zu erzielen, iſt durch die natürlichen Geſetze beſtimmt. Die wiſſenſchaftliche Behandlung des Staats iſt deßhalb eine „Phyſiologie des Staates“. Insbeſondere aber da der Staat Offenbarung der Volkseigenthümlichkeit ſeyn ſoll, die der Seite der Natur angehört (denn alle Differenz kommt ja von der Natur, die Vernunft iſt die allgemein gleiche), ſo iſt jede Metaphyſik des Staats („metaphyſiſche Politik“ — „Staatsideal“), wie Platon und Fichte

*) Politik S. 14 und 70.

eine solche geben, unzulässig. Unter diesem Gesichtspunkt will Schleiermacher seine Lehre vom Staate betrachtet wissen. Er stellt den Gang der Staatenbildung von der Vorstufe der Horden an als eine Naturnothwendigkeit dar, wo allerdings sich eben in diesem Gange die höhern Formationen herausstellen aus den niedern, aber von einem eigentlichen Sollen nicht die Rede ist. Die Demokratie ist ihm die unterste Stufe, die Monarchie die höchste Stufe des (einfachen) Staats. Als die letzte Bildung der vollendeten Monarchie betrachtet er gleichfalls die ständische oder konstitutionelle, ohne diese Namen zu gebrauchen. Er giebt auch die Konstruktion derselben wie Andere aus dem Begriff und Verhältniß der Gewalten, der gesetzgebenden und der exekutiven, aber in einer eigenthümlichen Weise. Das Wesen nemlich des Staats ist, daß die Gesammtmasse Regeln erhalte und sodann diese Regeln verwirkliche — gesetzgebende und vollziehende oder ausübende Gewalt. Beides verlegt er nun ursprünglich in die Masse; die Erfahrungen und Wahrnehmungen des Lebens, welche sie macht, sind die Quelle des Gesetzes, und unter vollziehender Gewalt versteht Schleiermacher zunächst die Befolgung, wie sie von der Masse ausgeht. Aber die Verschiedenheit der Lebenserfahrungen (eigentlich der Lebenswürdigung), welche bei Theilung der Arbeit und Verschiedenheit des Interesses kommt, läßt das nicht genügen, jetzt wird daher eine „permanente Obrigkeit als Zwischenglied nöthig". Also zum Begriffe der gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt rechnet Schleiermacher die Obrigkeit nicht. Sie wird erst nöthig, wo die eigentliche gesetzgebende Gewalt, die nationale Lebenswürdigung, und die eigentliche ausübende Gewalt, die Befolgung durch die Menschen, thatsächlich nicht ausreichen. Solche Obrigkeiten als Zwischenglieder sind die repräsentativen Körper, namentlich aber der König. Der König ist in der ausgebildeten Verfassung deßwegen das Ende

der geſetzgebenden Gewalt und der Anfang der vollziehenden. Die öffentliche Meinung evolvirt die Geſetze bis hinauf zu ſeiner Sanktion, und die Befolgung geht zunächſt von ihm aus, bis ſie wieder zuletzt von der Maſſe realiſirt wird. In dem alſo entwickelten Staatsorganismus verwirft aber dann Schleiermacher eben ſo ſehr die Volksſouveränität, daß die vollziehende Gewalt (d. i. nach ihm die befolgende, gehorchende Maſſe), über der legislativen (permanenten Obrigkeit, König, Parlament) ſtehe, als die Verantwortlichkeit der Miniſter, daß die legislative Gewalt (das Parlament) über der vollziehenden (das iſt hier wieder der König als Anfänger der vollziehenden) ſtehe, ſondern die Miniſter müſſen dem König verantwortlich ſeyn, und die Stände in dieſer Hinſicht bloß die Petition haben, durch welche ſie ihre Klage in der Sache an den Fürſten verweiſen. Ein Anderes nach beiden Beziehungen zu wollen, ruht auf der falſchen Vorſtellung von nothwendiger Sicherung, d. i. auf Mißtrauen. Dieſe aber kommen von anderer Seite und müſſen dort beſeitigt werden; nemlich das Mißtrauen entſteht nur darum, daß der Staat überhaupt in eine Sphäre übergreift, die nicht ihm ſondern dem Einzelleben angehört, insbeſondere die religiöſe und die wiſſenſchaftliche. Das iſt dann zuletzt die hauptſächlichſte praktiſche Tendenz in Schleiermachers politiſcher Lehre, daß dieſe beiden Sphären von jeder Staatseinmiſchung frei bleiben ſollen, die völlige Trennung des Staats von Religion und Kirche und von Wiſſenſchaft, wie ſie oben berührt wurde. — —

Die größere Fülle und Tiefe der Gedanken und insbeſondere die Erkenntniß der ſittlichen Welt als eines Ganzen, das in ſich ſelbſt zuſammenhängt, nicht bloß aus Beziehungen auf das Individuum beſteht, durch welche ſeit Schelling die Wiſſenſchaft vor den ältern Konceptionen hervorragt, herrſcht denn auch bei

Schleiermacher. Daraus entspringt namentlich seine Lehre von den sittlichen Gütern, durch die er eben die Grundeinrichtungen der Gemeinexistenz, Familie, Staat, Kirche, Schule, als das Centrum der Ethik auffaßt, und die Pflichten des Individuums als Abgeleitetes. Aber er theilt auch die ganze Irrthümlichkeit des pantheistisch-spekulativen Standpunkts, die oben an den Systemen Schellings und Hegels nachgewiesen worden. Jene nebelhafte „Vernunft", die ihren Inhalt erst durch die Natur erhält und dennoch Maaßstab der Natur seyn soll, die sich nicht realisirt außer durch und in Persönlichkeiten und dennoch die Persönlichkeiten erst hervorgebracht haben soll, ist nicht im Stande die Welt zu erklären, weder die Naturschöpfung noch die sittliche Welt. Allerdings fällt alle irdische Existenz unter die vier Kategorien: erkennende und bildende Thätigkeit, Allgemeinheit und Besonderheit (Eigenthümlichkeit); aber daß durch diese Kategorien irgend eine Naturexistenz, namentlich die des Menschen, oder irgend ein sittliches Verhältniß in seiner specifischen Bedeutung getroffen werde, ist dieselbe Täuschung, der wir auf jedem Stadium der rationalistischen Entwickelung begegnet sind. Es ist daher auch bei Schleiermacher nur ein geistreiches Balanciren und Symmetrisiren mit jenen Gegensätzen, worin sich seine Darstellung bewegt, nicht ein wirkliches Erklären, ein Aufzeigen des Ursprungs oder der Nothwendigkeit der sittlichen Gestaltungen. Daß er die Ethik reichlich gefördert in Herausbildung und richtiger Würdigung der sittlichen Beziehungen, besonders nach Seite der subjektiven Moral, wird damit nicht geläugnet; aber er that das eben so wie Hegel nicht vermöge seiner philosophischen Kategorien, sondern ungeachtet derselben. Aber noch mehr als das! Jenem philosophischen Standpunkte zufolge wird bei Schleiermacher wie bei Hegel und den Frühern das innerste Wesen der Ethik eingebüßt, sie ist nemlich auch ihm ihrer abso-

luten Bedeutung nach nicht Beſchaffenheit eines Willens und zwar in ihm ſelbſt, ſondern bloß ein Sieg des Denkens, der Denkthätigkeit, Bewußtheit („Vernunft") über die nicht denkende, bewußtloſe Natur. Er ſtellt ſich bei derſelben auf den Standpunkt des Schöpfers, d. i. der demiurgiſchen Vernunft, und dieſer hat nur den Zweck (oder vielmehr die Nothwendigkeit), das Stoffliche, ſeine eigne andere Potenz, ſich der Gedankenmacht zu unterwerfen; was als Willensbeſchaffenheit, als Tugend erſcheint, iſt nur Mittel für dieſen Unterwerfungsprozeß, nicht das was urſprünglich und zuletzt ſeyn ſoll. Die geſammte Ethik hat ſo im abſoluten Weltzuſammenhange keine eigentlich ſittliche, ſondern nur eine intellektuelle oder künſtleriſche Bedeutung. Vollends aber ſchließt Schleiermacher nach ſeinem Standpunkte das wahre Grundverhältniß der Ethik aus, daß ſie ein Verhältniß iſt zweier lebendiger perſönlicher Willen, des göttlichen und menſchlichen*), wonach Gut und Bös abſolute und poſitive Gegenſätze ſind als Uebereinſtimmung oder Ungehorſam gegen die ſittliche Macht, und wonach die verſchiedenen Beziehungen, die auf die Perſon Gottes, nemlich die Einigung mit ihm, und die auf die göttliche Weſensbeſchaffenheit und die Vollendung des menſchlichen Daſeyns nach ihr, den Unterſchied der Sphären, Religion und Moral, Kirche und Staat, begründen. Er muß daher die Ethik nach willkürlichen und untergeordneten Beziehungen auffaſſen, welche eben mit jenem Gegenſatze von Natur und Vernunft zu erreichen ſind. Das Böſe iſt ein bloßes noch nicht Vernunftgewordenſeyn der Natur, wonach in der That der ſittliche Abſcheu vor demſelben völlig unerklärt bleibt; die Religion iſt nur ein gleichartiges, koordinirtes Moment in dem allumfaſſenden Gebiet der ſittlichen Güter, ihr innerſtes Weſen iſt

*) S. dieſes Werks II. Band I. Buch § 28.

nur das verschiedene anthropologische Organ, oder wenn man will, die verschiedene Vernunft-Funktion (Eigenthümlichkeitsseite, Gefühl), nicht das große Objekt und Ziel, Gott und die persönliche Einigung des Menschen mit Gott. Ihr Inhalt, die ewigen Thaten Gottes die sie offenbart, tritt zurück als irrelevant, und nur die Art, wie sie den Menschen erregt, ist das Entscheidende.

Die eigenthümliche Durchführung aber, die Schleiermacher dem pantheistisch-spekulativen Standpunkte giebt, besteht darin, daß er ungeachtet der Objektivität der wissenschaftlichen Auffassung, die derselbe nothwendig in sich schließt, doch in den Resultaten vorherrschend auf Seite der Subjektivität, der bloßen individuellen menschlichen Freiheit tritt. Allerdings ist ihm das Ethos nicht Aufgabe und Erfüllung des Einzelnen, sondern der objektiven, weltbildenden Vernunft, und daher der menschlichen Gemeinschaft, in der sie sich verwirklicht. Wie er aber nun zum Inhalt des Ethos kommt, so besteht ihm dasselbe nicht in höhern Ordnungen, sondern doch wieder nur in der Entfaltung der Persönlichkeit. Nichts Andres als dieses erstrebt eben der Prozeß der Vernunft. So ist ihm das innerste Wesen des Staats nicht eine Ordnung über dem Volke, sey es wie nach christlicher Ansicht eine von Gott gesetzte Obrigkeit, Gerechtigkeit und Frieden zu handhaben, oder wie nach Hegel eine Architektonik von Vernunftbestimmungen; sondern vielmehr nur die Offenbarung der Individualität des Volks in der Art, wie es die Natur sich dienstbar macht. Deßgleichen das innerste Wesen der Kirche, die nach christlicher Ansicht eine göttliche Anstalt ist, die gottgegebene Lehre zu verkünden und das von Gott selbst ausgehende Wunder des Sakraments zu vermitteln, und die bei Hegel folgerichtig gar keine Stelle hat, ist ihm nur der Ausdruck und die Realisirung des (subjektiven) religiösen Gefühls der Menschen in Gemeinschaft. Die göttliche Strafe wird ihm zum bloßen natürlichen Werk der Sünde, die

bürgerliche iſt Vertheidigung der Gemeinſchaft gegen den Uebertreter, und die Bekämpfung der Todesſtrafe, der er eine eigne Predigt gewidmet hat, iſt davon eine nothwendige Konſequenz. Das Oeffentliche (Staat und Kirche) und das Private ſtehen ſich bei Schleiermacher gegenüber nicht als Objektivität und Subjektivität, ſondern nur als Subjektivität einer Maſſe (einer Volkseinheit oder bez. einer großen Gefühlsgenoſſenſchaft) und Subjektivität eines Einzelnen. Die praktiſche Stellung Schleiermachers in Beziehung auf den Staat iſt deßhalb das direkte Gegentheil zu der Hegels; in dieſe Extreme hat ſich der Standpunkt Schellings dirimirt. Bei Hegel ſoll alles gouvernemental von oben herunter beſtimmt werden, der Widerſtand der Stände und vollends der Einzelnen gegen das objektiv Vernünftige darf keine Macht, ja kaum Gehör erhalten; bei Schleiermacher dagegen ſoll alles aus der Individualität der Einzelnen hervorgehen, und keine Macht dieſe Individualität zwingen dürfen. Sehr deutlich zeigt ſich das auch in ſeiner pſeudonymen Schrift über das liturgiſche Recht. Nach dieſer darf keine Aenderung in der Liturgie gemacht werden, ſo lange irgend ein individuelles Gewiſſen ſich dadurch beſchwert findet. Nicht um den Gegenſatz von Königthum und Demokratie handelt es ſich hier, ſondern um den Gegenſatz von Staats- oder Kirchengewalt und Einzelwillen. Darauf beruht auch ſeine abſolute Trennung von Staat, Kirche und Schule.

Zu einer eigentlichen, ſelbſtſtändigen Theologie hätte Schleiermacher folgerichtig nicht gelangen dürfen. Er mußte, da er die Religion in die bloße Art der bezeichnenden (erkennenden) Thätigkeit ſetzt, in das Gefühl, ganz ähnlich wie Hegel in die Vorſtellung, nothwendig eben ſo wie Hegel die objektive Wahrheit der Religion läugnen und ihr nur als ſubjektiver Auffaſſungsweiſe und als Geſinnungsimpuls einen Werth beilegen. Es iſt ein

Grundverstoß gegen alles richtige Denken, daß Schleiermacher dessenungeachtet dem Ergebnisse des religiösen Gefühls selbstständige Wahrheit einräumt und so einen Dualismus des menschlichen Erkennens seinem objektiven Inhalt nach statuirt: das was der Gedanke uns lehrt, und das ist ein pantheistischer Weltzusammenhang, in welchem die unpersönliche Vernunft (die in ihr selbst nichts ist, sondern bloß in der Natur zu Inhalt und Existenz kommt) die Welt gebildet und die Sitte bestimmt hat, und das was das Gefühl uns lehrt, einen Gott, dessen Eigenschaften die Liebe und Barmherzigkeit sind, und eine Hoffnung auf ewige Fortdauer. Eine Uebereinstimmung dieses direkt Entgegengesetzten postulirt Schleiermacher als ein Transcendentes, dessen Art und Weise nur uns unbekannt sey *), während doch innerhalb unsers Denkens es schon völlig klar ist, daß eine solche Uebereinstimmung absolut unmöglich ist, und auf der andern Seite es gar solcher nicht bedarf, indem das religiöse Gefühl, das Schleiermacher ja selbst als ein nothwendiges Produkt des (unpersönlichen) Vernunftprozesses aufweist, unmöglich etwas von diesem Prozeß Selbstständiges, ein Höheres über ihm seyn kann, sondern nothwendig aus diesem selbst erklärt werden muß und sehr wohl erklärt werden kann als Brechung der reinen, objektiven Gedankenwahrheit durch die Subjektivität der Empfindung. Wenn die weltbildende, unpersönliche Vernunft auch ein Sehnen nach einem liebenden Gott und einem Erlöser erzeugt, soll dagegen ein solcher Gott objektiv geschaffen und so jener ursprünglich erzeugende unpersönliche Gott rückwärts aufgehoben werden? Es ist nur die persönliche tiefe Ergriffenheit von gewissen Grundthatsachen des Christenthums, der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösung durch den Heiland, welche Schleiermacher über alle

*) Glaubenslehre I. 174.

dieſe Widerſprüche hinaushebt und zu einer chriſtlichen Glaubenslehre führt. Das muß ihm nach Gerechtigkeit weniger als eine Schwäche philoſophiſcher Auffaſſung denn als eine Stärke und Intenſivität des religiöſen Gemüths angerechnet werden; denn es iſt ſelbſt wiſſenſchaftlich das Höhere, ein großes, mächtiges Objekt unfolgerichtig anzuerkennen, als der Konſequenz eines philoſophiſchen Gedankens wegen es zu läugnen. Aber daß eine chriſtliche Glaubenslehre, die alſo in eine ihr widerſprechende philoſophiſche Geſammtauffaſſung an ihrer Stelle eingefügt iſt, unmöglich die ächte lautere Glaubenslehre ſeyn kann, muß ſchon von vorn herein einleuchten. So groß und nachhaltig immer die Verdienſte Schleiermachers um die wiſſenſchaftliche Geſtaltung der Theologie ſind, der chriſtliche Glaubensinhalt iſt in ſeiner Dogmatik weſentlich getrübt und abgeſchwächt *).

Für Rechts- und Staatslehre hat Schleiermacher verhältnißmäßig weniger geleiſtet als für andere Disciplinen. Seine Auffaſſung des Staats iſt zwar unendlich objektiver, reicher, lebensvoller als die der früheren Kantiſch-Fichte'ſchen Epoche. Er beruht ihm auf urſprünglicher Gemeinſchaft und hat poſitive Ziele. Aber Schleiermacher entkleidet den Staat gerade ſeiner innerſten ethiſchen Bedeutung. Denn die Dienſtbarmachung der äußern Natur und der äußern menſchlichen Anlagen iſt nicht das Ethiſche im höchſten Sinne; dagegen Gerechtigkeit und Strafe, dieſes ethiſche Centrum der Verwaltung, und die Majeſtät einer ſittlichen Autorität als Selbſtzweck, dieſes ethiſche Centrum der Verfaſſung, hat keine Stätte in ſeiner Lehre. Die Handhabung des Rechts erſcheint nicht als Realiſirung der Idee der Gerechtigkeit, ſondern nur als die Vertheilung der der Natur abgerungenen Güter, iſt alſo auch nur Mittel zu jenem Ziel der

*) Die nähere Ausführung darüber ſiehe in meinen Fundamenten einer chriſtlichen Philoſophie S. 185.

Naturunterwerfung. Die Aufhebung des eigentlich ethischen Standpunktes erstreckt sich für die subjektive Moral doch bloß auf die wissenschaftliche Konception, hier aber auch auf die Resultate. Der ganze Zweck des Staats ist danach vorherrschend ein bloß technischer, und daher kommt es, daß der Staat gar kein inneres Band zur Kirche und zur wissenschaftlichen Gemeinschaft hat, sondern bloß das äußere, ihnen den Raum zu gewähren und sich gegen sie zu schützen. Es sind lauter abgetrennte Sphären ohne reale Einheit, bloß eine ideale abstrakte besteht eben in der philosophischen Konception. Die Wirklichkeit widerspricht dem Gedanken Schleiermachers. Durch die ganze Geschichte haben die Staaten sich so wenig auf seinen Zweck der Naturunterwerfung als auf den Kantischen, den Schutz der Einzelrechte, beschränkt, überall haben sie zugleich ethische Ideen als an sich nothwendig und heilig zu realisiren gestrebt.

Es ist danach auch völlig folgerichtig, daß die oberste wissenschaftliche Lehre vom Staate bei Schleiermacher nicht Ethik sondern Physiologie ist. Es fragt sich nicht um das, was an sich die ethische Bedeutung des Königthums, der Gerichte, der Volksvertretung, der Justiz und Polizei ist, sondern nur um die Wege, wie nach den Naturgesetzen die technische Aufgabe des Staats (der Naturbildungsprozeß) durch jene Einrichtungen und ihre Funktionen erreicht wird. Damit ist in der That die Staatslehre in ihrer höchsten und wesentlichsten Seite aufgegeben; denn diese ist Ethik und nicht Physiologie, sie hat jene ethische Bedeutung der Institute zur Aufgabe und fällt darum dennoch keineswegs mit einem abstrakten, Volkseigenthümlichkeit ignorirenden Staatsideal zusammen, wie Schleiermacher am Beginn seiner Politik es als Alternative voraussetzt. Eben so ist der weltgeschichtliche Entwickelungsgang der Staaten nicht in seiner tiefsten Bedeutung anerkannt. Denn dieser ist ein Fortgang ethischer Ideen

und nicht ein bloßer phyſiologiſcher Prozeß aus natürlichen und mechaniſchen Triebfedern, wie Schleiermacher ihn behandelt. Aber es iſt auch die Seite der Staatslehre, welche damit wirklich gepflegt wird, nicht völlig lauter hingeſtellt. Denn die Phyſiologie des Staats kann ihrer Natur nach nur eine rein geſchichtliche Wiſſenſchaft ſeyn. Als ſolche hat ſie das ganze geſchichtliche Material zum Objekte, und bloß das, was dieſes ihr bietet an Verfaſſungsbildungen, Verwaltungszwecken, leitenden ethiſchen Ideen, zur Richtſchnur. Die Staatsphyſiologie Schleiermachers hat aber einen bereits vor und außer ihr gegebenen Maaßſtab und Zweck der Unterſuchung: den Naturbildungsprozeß. Es wird von vorn herein angenommen, daß das Ziel des Staats nur dieſes ſeyn kann, und wird nur unterſucht, wie die natürlichen Bedingungen des Staats ſich zu ihm verhalten. Es ſind geſchichtliche Unterſuchungen nach einem a priori gegebenen Geſichtspunkte. Dazu kommt noch Schleiermachers ſonſtige Denkverfahrungsweiſe, von der beſtimmten Wirklichkeit zu abſtrahiren und ſich in das Gebiet der allgemeinſten Gedankenverhältniſſe zu verſetzen. Das führt ihn häufig dahin, die einfache, nächſtliegende und wahre Bedeutung der politiſchen Elemente zu überſehen und ſie nach Beziehungen aufzufaſſen, die mehr überraſchen als den Kern der Sache treffen. So z. B. erklärt er die Civilgerichtsbarkeit als Beſtandtheil oder Ergänzung der geſetzgebenden Funktion, weil ſie „wie dieſe zweifelhaftes Recht beſtimmt," wie denn „die Verhandlungen und Reſultate der Rechtspflege überall die Grundlage geben zu Erläuterungen und Verbeſſerungen des Codex," überſehend alle die entſcheidenden Charaktere, die ſie von der Geſetzgebung unterſcheiden: die Anwendung auf den einzelnen konkreten Fall, die Einwirkung auf eine beſtimmte berechtigte Perſon, die Gebundenheit an eine beſtehende geſetzliche Norm. So ſtellt er die Strafrechtspflege und das Militärweſen

zusammen unter den Begriff der „Staatsvertheidigung“ oder „Kriegführung gegen den innern und gegen den äußern Feind,“ übersehend daß erstere zu ihrem Wesen die Realisirung der Idee der Gerechtigkeit hat, wonach sie mit der Civilrechtspflege zusammenschließt, letztere die physische Macht durch technische Mittel anstrebt. So rechnet er zur vollziehenden oder ausübenden Gewalt die Befolgung des Gesetzes, übersehend daß das Wesen der politischen Funktionen nicht das Realisiren einer Norm, sondern das Realisiren derselben kraft der politischen Autorität ist, auch wo diese nicht aktuell Zwang übt. In gleicher Weise betrachtet er als die hauptsächliche Seite der gesetzgebenden Gewalt die Veranlassungen, aus welchen der Inhalt des Gesetzes kommt, die Lebenserfahrungen der Menge und nicht die Sanktion. So erklärt er es als eine Entfernung von der reinen Demokratie, ja als wirkliche Aristokratie, wenn Einige durch „Sachkenntniß und Gewalt der Rede“ die „Wortführer“ werden und etwa gar diese „Volksleiter“ an ihren „Schülern ihnen ähnliche Nachfolger“ haben, übersehend daß das Wesen der Regierungsform darin besteht, welcher Wille entscheidet, und nicht durch wen er sich jedesmal bestimmen läßt, widrigenfalls ein monarchischer Staat auch seine Verfassung wechseln würde, je nachdem gerade der Fürst sich durch Volksgunst, Hofumgebung, Klerus u. s. w. bestimmen läßt. Wenn dieß nun auch keine reine Auffassung und Durchführung des physiologischen Standpunktes ist, so fehlt es doch auch nicht an schätzenswerthen Beiträgen für denselben und ist seine Geltendmachung an sich schon verdienstlich. Schleiermachers Politik wird als das Werk eines hochbegabten und gebildeten Geistes immer ihren Werth und ihr Interesse behalten; aber ein tiefer greifender Einfluß auf wissenschaftliche Staatslehre oder praktische politische Auffassung wird ihr kaum zugeschrieben werden können.

Die eigenthümlichſte und bedeutendſte Leiſtung Schleiermachers auf philoſophiſchem Gebiete iſt ſeine Ethik. Ihre Grundanlage zwar iſt, wie oben gezeigt worden, nicht haltbar; wie könnte auch ein Syſtem der Ethik als das wahre gelten, das kein Böſes im eigentlichen Sinn, keine Strafe und keine Sühne kennt! Aber nicht bloß hat Schleiermacher in der Durchführung die Würdigung der ethiſchen Verhältniſſe weſentlich gefördert; ſondern er hat eine ganze Seite der Ethik zum lebendigen Bewußtſeyn gebracht, die bis dahin wenigſtens nicht in dem Grade und in der wiſſenſchaftlichen Weiſe erkannt war. Das iſt die Seite der Eigenthümlichkeit (Individualität), dieſes innerſte Centrum der Perſon. Die Freiheit der höhern geiſtigen Sphären, Religion und Wiſſenſchaft, von äußerem Zwang, die perſönliche menſchliche Duldung gegen andere Ueberzeugungen, die Geltung jeder Individualität im freien geſelligen Verkehr, alles das abgeleitet daraus, daß der Menſch in ſeinem Innerſten eine Seite der Eigenthümlichkeit hat, die ſich mit nichts Anderem deckt, und daß dieſe Seite ein Urerzeugniß der „Vernunft“ (Gottes) und, wie man ſagen könnte, das Urrecht des Menſchen iſt, das iſt vielleicht von keinem Anderen mit der Klarheit und Energie herausgeſtellt wie von Schleiermacher. Hieraus folgt auch die Unvertilgbarkeit und die gebotene Entfaltung der Völkerindividualitäten und der eben ſo neue und bis zu gewiſſem Maaße wahre und fruchtbringende Gedanke Schleiermachers, daß ſelbſt die Verſchiedenheit der Konfeſſion nicht bloß auf Wahrheit und Irrthum, ſondern zugleich auch auf verſchiedener Individualität beruht. Es iſt ſeine vorzügliche Vertretung dieſer Seite der Ethik, durch die Schleiermacher ſeine hohe Stellung nicht bloß in der Wiſſenſchaft, ſondern auch in der Nation einnimmt. Damit iſt der Grund gelegt für eine ſchöne edle Menſchlichkeit, und die gerade als

eine Frucht der evangelischen Kirche und evangelischen Bildung betrachtet werden muß. Damit ist die Freiheit in ihrer tiefsten und sittlichsten Wurzel aufgefaßt, und auf eine Weise wie sie gerade dem deutschen Geiste entspricht. Wenn die Freiheit minder auf die nackte Geltung des individuellen Willens gebaut wird wie bei Rousseau, oder auf die Unverletzlichkeit des individuellen Besitzes wie bei Locke, sondern auf die sittliche Individualität; dann hat sie nicht bloß eine höhere Würde, sondern kann auch nicht wie dort sich lösen von der Sitte. Das ist nun auch hiebei der Mangel Schleiermachers, wie aus obiger Beleuchtung seines Standpunktes erhellt, daß er diese eine wesentliche Seite, die er in ihrer edelsten Weise vertritt, zum ausschließlichen Princip macht, daß er auf religiösem Gebiete auch die Läugnung der wesentlichsten Wahrheiten bloß als Verschiedenheit individueller Auffassung betrachtet wissen will und damit die unwandelbare, objektive Lehre des Evangeliums aufhebt, daß er auf politischem Gebiete den innern Zusammenhang des Staats mit der Kirche und Wissenschaft vernichtet, nicht bloß Freiheit der Kulte fordert, sondern auch jede Beurkundung eines öffentlich nationalen Bekenntnisses bekämpft, und ähnliches. Es sind die beiden Pole der sittlichen Welt, die objektive Wahrheit und Nothwendigkeit und die Freiheit menschlicher Individualität. Sie gerathen in unserem unvollkommenen Zustand in Widerspruch und müssen sich einander beschränken. Es darf das Princip der Staatsreligion nicht vollständig mit seinen Konsequenzen sich realisiren, weil es dann die religiöse Freiheit des Individuums vernichtet, und darf die religiöse Freiheit des Individuums sich nicht völlig mit allen ihren Konsequenzen realisiren, weil sie die Staatsreligion vernichtet. Es gilt, je nach der Regung und dem Bedürfniß der bestimmten Zeit das rechte Maaß zu finden. Schleiermacher stellt sich

abſolut und grundſätzlich bloß auf die eine, auf die letztere Seite. Es iſt ein unvollkommener Zuſtand, ein Mangel freier individueller Regung, in welchem nach Auguſtiniſcher Theorie von Staatswegen die Eine Kirche ihre volle Konſequenz realiſirt. Es iſt ein Zuſtand der Zerſtörung (der Verluſt alles gemeinſamen nationalen Glaubens), in welchem nach Schleiermacher'ſcher Theorie die völlige Ueberlaſſung der Religion an die Individuen und deren freiwillige Verbindungen Bedürfniß oder Möglichkeit iſt. Wer aber auch nur die eine Seite, die der freien Individualität, mit der lebendigen Wärme und innerſten Durchdrungenheit und doch immer nur in ihrer ſittlichen Wurzel vertritt wie Schleiermacher, verdient nichts deſto weniger die volle Anerkennung ſelbſt von denen, die vielleicht zu ihrem nächſten Beruf es haben, die andere Seite gegenüber der herrſchenden Bewegung zu vertreten.

Sechſtes Buch.

Geſchichtliche Rechtsphiloſophie.

Erſter Abſchnitt.

Die Schriftſteller der Kontrerevolution.

Allgemeiner Charakter derſelben. — Maistre. — Burke. — Haller. — Adam Müller.

Bis zur franzöſiſchen Revolution hielt man die Lehren des Liberalismus und des konſtitutionellen Syſtems für untrüglich und für das Ideal ſtaatlicher Einrichtung; von ihrer Realiſirung erwartete man nichts Geringeres als die Vollendung des menſchlichen Daſeyns, die Herrſchaft der abſoluten Vernunft. Nachdem nun in der Revolution beide der Reihe nach verwirklicht wurden und die Erwartungen nicht erfüllten, dazu eine Kette von Uebeln ja Gräueln mit ſich führten, die doch auch nicht zufällig ſondern nur Folge ihrer Principien ſeyn konnten, da erhob ſich ein Unmuth gegen ſie und erwachte ein Verſtändniß und eine Begeiſterung für die frühere Ordnung im Anblick der hereingebrochenen oder drohenden Zerſtörung, und daraus gingen wiſſenſchaftliche Auffaſſungen hervor, denen der zwei letzten Jahrhunderte gerade entgegengeſetzt. Das ſind die Schriftſteller der Kontrerevolution. Ihre gemeinſamen Lehren und Motive ſind: Die Legitimität, d. i. die auf eignem Anſehen (tiefer auf göttlicher Sanktion) ruhende Gewalt im Gegenſatze der Volks-

ſouveränität — die urſpüngliche Einheit des Staats im Gegenſatze ſeiner Errichtung durch Zuſammentritt der Einzelnen und Vertrag — die organiſche Verfaſſung aus natürlichen Elementen und Gliedern im Gegenſatze der abſtrakten Demokratie und des konſtitutionellen Mechanismus — die korporativen Einigungen im Gegenſatze der abſoluten Vereinzelung der Bürger — die überkommene Ordnung gegenüber der Umwälzung und dem Aufbau aus eigner Vernunft. Das ſind in der That unverwüſtliche Wahrheiten, es ſind die Fundamente des Staatenbaues. So wenig die Anwendungen, welche die kontrerevolutionären Schriftſteller von dieſen ihren Grundlehren machen, überall gebilligt werden können, ſo ſind doch dieſe ſelbſt völlig begründet. Wie die Revolution wahre Poſtulate vertritt, ſo die Kontrerevolution wahre Principien. Jene kämpft für das was die Gegenwart als neuen Gewinn erringen ſoll, dieſe für das was zu allen Zeiten erhalten bleiben muß.

In der Durchführung nun ſind ſie meiſtens erfüllt von einem Bilde der Vergangenheit, dem Geiſte der vaterländiſchen Inſtitutionen, welche die Revolution ihn nicht begreifend vernichtete, und natürlich ſchöpft jeder dieſes Bild aus der Geſchichte ſeiner eignen Nation. Dadurch ſind ſie wieder ſo verſchieden untereinander. Die aber haben am meiſten Wirkung gehabt, die am meiſten ohne eigne perſönliche Zuthat dieſen Geiſt nationaler Geſchichte in ſich aufnahmen. Es ſind deßhalb drei kontrerevolutionäre Schriftſteller, die über alle andern hervorragen, nach den drei bedeutungsvollſten Nationen Europa's: Le Maistre, Burke, Haller.

Maistre's politiſche Schriften*) haben keine ſyſtematiſche Form, ja kaum eine innere Ordnung, er ergeht ſich über die

*) Le Maistre Essai sur le principe générateur des constitutions politiques. — Soirées de St. Petersbourg.

mannigfachsten Dinge wie einer der in Gesellschaft eine glänzende Konversation führt. Aber der Brennpunkt seiner politischen Ueberzeugungen stellt sich dennoch überall dar: Der Mensch mache keine Staaten, keine Verfassungen, keine Könige; sondern Gott mache sie, und wenn der Mensch es unternimmt, von Gott sich losreißend, sie als sein eignes Werk hinzustellen, so ergreife er in solchem Frevel nothwendig das Schlechte, er zerstöre anstatt aufzubauen. Unter den verschiedenen Verfassungen sey die Erbmonarchie die vollkommenste, die von Gott gebotene, und die tiefe göttliche Weisheit bewähre sich an der Vortrefflichkeit und Nachhaltigkeit dieser Verfassung, während die rationell menschliche Betrachtungsweise nothwendig dazu kommt, die Wahlmonarchie, die sich nicht bewährt, für die bessere zu halten. Ein nothwendiges Glied der vollendeten Verfassung sey der Adel. Die Abscheidung dieses Standes als eines höhern an Recht und Ehre so wie die Auswahl der Geschlechter für denselben sey Gottes Werk, und das Antasten dieser Ordnung deßhalb ein Frevel. Endlich aber über dem ganzen Baue des weltlichen Staats stehe das höhere Ansehen der römisch-katholischen Kirche und ihres von Christus unmittelbar zum Nachfolger bestellten Oberhauptes, des Papstes. Was die Revolution will, der Schutz gegen Willkür und Ungerechtigkeit, die Bürgschaft gesetzlicher und beglückender Regierung, das habe seine Wahrheit; aber es könne nicht von unten ausgehen, wie sie es unternimmt, von einer Ueberhebung des Volks über die Könige, sondern nur von oben, von einer noch höhern Autorität über der königlichen. Die Unterwerfung der Fürsten und Völker unter die Leitung des Papstes werde alles das erfüllen, was die Revolution vergeblich anstrebt. Dieser Nimbus des Königthums, diese göttlich gesetzte Scheidewand zwischen Adel und Bürgerstand, und zuletzt doch die Ueberwölbung des ganzen Staatenbaues durch die höhere

Herrlichkeit der Kirche, das iſt der Geiſt der altfranzöſiſchen Monarchie, und die Anhänger des ancien regime haben wohl keinen andern Autor ſo zum Sammelpunkt als Maiſtre. —

Maiſtre iſt unter den Schriftſtellern der Kontrerevolution am tiefſten von der Religion ergriffen, er hat eine heilige Anſchauung der Welt. Ueberall erblickt er das unmittelbare Walten Gottes, ſeine Anſtalten und Mittel, ſeine Ziele und Abſichten. Der Schwung der andächtigen Empfindung und Phantaſie, der den Franzoſen und Italienern eigen, beſeelt ſeine Schriften. Seine politiſchen Anſichten dagegen ſind im grellen Widerſpruch mit den wirklichen Bedingungen des Lebens und den wahren Anforderungen der Gegenwart. Das liegt aber doch zugleich ſchon in der Einſeitigkeit ſeiner ethiſchen, ſeiner religiöſen Anſicht. Er hält die irdiſche Geſchichte und die irdiſche Ordnung der Menſchen für ein unmittelbares und ſichtbares Reich Gottes. Er erkennt darum göttliche Fügung und göttlichen Willen nur in den äußern Autoritäten, nicht auch in der Fortbildung der Zuſtände, die doch gleichfalls Gott lenkt, nicht auch in dem innern Bewußtſeyn der Gemeinſchaft, das doch gleichfalls ein Organ göttlicher Einwirkung iſt. Sondern die Einen regieren in Gottes Namen mit ſichtbarer juriſtiſcher Vollmacht, die Andern müſſen ihnen bloß paſſiv gehorchen. Was von dieſen Bevollmächtigten ausgeht, iſt göttlich, was von den Andern, iſt menſchliche Auflehnung. Die Geſchichte ſoll nicht durch innere Entwickelung, ſondern durch Leitung von außen vor ſich gehen. So ſtuft ſich das Gebäude bis hinauf. Der Adel iſt Gottes Vogt über die Gemeinen, die Fürſten ſind es über den Adel, der Klerus iſt es über die Fürſten. In der Reaktion gegen die neuere, allerdings profane Auffaſſung treibt er alſo die theokratiſche Auffaſſung noch weiter als ſelbſt das Mittelalter, daß er nicht bloß die oberſte Autorität, ſondern auch

den innern socialen Zustand, die Trennung der beiden Stände, auf Gottes unantastbare Einrichtung und Sanktion gründet. Die Unfehlbarkeit der Kirche aber ist es, durch welche dieses System einen Abschluß und eine Möglichkeit seines Gedankens erhält. Denn die vielfache Lasterhaftigkeit, Ungerechtigkeit, Verblendung der gottverordneten Herrscher ist kein Einwand gegen dasselbe, so weit solche sich nur auf einzelne Handlungen und auf Ungerechtigkeit gegen einzelne Menschen bezieht, die dereinst Gott richten wird, sondern nur so weit als sie den ganzen sittlichen Zustand der Menschheit verderben könnte. Dagegen ist nun aber vorgebeugt durch die Hierarchie, in deren Schirm und Autorität die ganze Erhaltung und Fortbildung des sittlichen (daher des ganzen höhern geistigen) Elements der Menschheit verlegt wird, und die niemals irrt. Die Lehre von der Kirche ist darum auch die wichtigste Stelle in Maistre's ganzer Anschauung, und für die Ausbildung und den Fortgang dieser Lehre bezeichnet er ein bedeutendes Moment. Während nemlich bis auf die französische Revolution das Papalsystem und das Episkopalsystem im schärfsten Widerspruch einander entgegenstanden, ist von Maistre — und zwar so weit meine Forschung reicht, zuerst von Maistre — eine höhere Vereinigung derselben gegeben worden, die gegenwärtig bei den ihrer Kirche treuen Katholiken den ausgebreitetsten Eingang gefunden hat *). Er lehrt nemlich mit dem Papalsystem die wahrhafte oberste Gewalt des Papstes, verwirft die Behauptung von einer höhern Autorität des ökumenischen Koncils über dessen Lehre und Person, ja spricht dem ökumenischen Koncil selbst jede Bedeutung ab, wo es ohne sein verordnetes Haupt, den Papst, ist. Aber er erkennt dafür auch mit dem Episkopalsystem die Selbstständigkeit

*) Maistre du Pape.

des Epiſkopats an. Er will, daß der Papſt nicht über den Glauben entſcheide ohne Zuſtimmung des Koncils (der Papſt nicht ohne die Biſchöfe, die Biſchöfe nicht ohne Papſt), ähnlich wie der König von England mit ſeinem Parlament die Geſetze giebt, und es erſcheinen danach auch die Biſchöfe als nothwendige unzubeſeitigende Mittelorgane des Papſtes, nicht, wie das Papalſyſtem lehrt, als bloße Gehülfen zum beliebigen Gebrauch oder Nichtgebrauch (die Lehre vom episcopus universalis). Maistre's Auffaſſung folgt, vielleicht mit noch beſtimmterer Durchbildung, der berühmteſte katholiſche Kirchenrechtslehrer Deutſchlands, Walter, ſie iſt die in der katholiſchen Bildung Deutſchlands herrſchende. Dieſelbe theilt der heutige franzöſiſche Klerus, hierin von weſentlich anderer Stellung als der des alten Frankreich. Der unkatholiſche, ja in ſeinem innerſten Grunde unchriſtliche Geiſt des neuen Frankreichs drängte ihn an den Papſt. Die Kirche iſt nach dieſer Auffaſſung eine eingeſchränkte Monarchie, der Papſt Souverän, aber mit nothwendigen ihn ergänzenden Elementen, und geſteht man die katholiſche Vorausſetzung zu, daß die Kirche ein ſolch äußerliches ſtaatähnliches Reich ſey, ſo iſt ſie auch die allein richtige, die organiſche Auffaſſung. Dadurch iſt Friede und Einklang in die Kirche gebracht, und ſie kann den feindlichen Mächten außen gerüſtet entgegentreten. Dieſe Lehre Maistre's über die Kirche iſt ſo ſehr der Schlußſtein ſeiner ganzen Auffaſſung und es iſt dieſelbe — ſey es durch ihn, ſey es nur gleichzeitig aus denſelben Beweggründen — von ſolchem Einfluß auf den öffentlichen Zuſtand in Frankreich und Deutſchland geworden, daß ſie auch in einer Geſchichte der Rechtsphiloſophie nicht völlig unberührt bleiben durfte. —

Burke iſt der ohne allen Vergleich mächtigſte und gediegenſte Schriftſteller der Kontrerevolution, ja einer der hervorragendſten unter den politiſchen Schriftſtellern aller Zeiten. Aus ſeiner

eignen Erfahrung als viel erprobter Staatsmann in dem Lande des regsten öffentlichen Lebens und der am reichsten ausgebildeten Einrichtungen hat er seine Ansichten geschöpft. Seine politische Lehre ruht auf religiöser Gesinnung, er ist begeistert für gewisse Züge des Mittelalters, namentlich den ritterlichen Sinn der eignen Ehre und der Hingebung unter ein Höheres. Aber er steht überall auf dem Boden der wirklichen und gegenwärtigen Verhältnisse und erkennt ihre Bedingungen mit nüchternem Blick. Burke's Auffassung ist eine durchaus praktische. Philosophische Begründung ist nicht seine Sache. So weit er sich damit befaßt, besitzt er keine andern Mittel und Vorstellungen als die geläufigen von konstituirenden Staatsverträgen u. dergl.; aber er befaßt sich auch wenig damit, sondern im Gegentheil es ist das gerade einer seiner obersten Grundsätze, daß jene philosophischen Lehren, sowohl die von Menschen- und Volksrechten als die vom unbedingten Gehorsam gegen die Autorität, aus dem Staatswesen fern bleiben, und allein das erfahrungsmäßige und unmittelbar nahe Bedürfniß der konkreten Zustände bestimmen solle. Das ist kein Tadel, die lebendige Erkenntniß der politischen Grundwahrheiten und ihre tiefere ethische Begründung sind zwei verschiedene Aufgaben, zu deren Lösung selten derselbe Mensch berufen ist. Dazu aber ist Burke's Lehre so rein Anschauung, sie ist so ineinanderschließend und dringt so in den innersten Kern der politischen Verhältnisse, daß sie dennoch auch eine Ethik oder Philosophie des Staats der That nach ist, für die ein Andrer nur das Wort auszusprechen hätte.

Er bekämpft die französische Revolution vom Boden ächt englischer Bildung. Das ursprüngliche Ansehen der öffentlichen Gewalt, in der Monarchie des Königs, aber in verfassungsmäßiger Schranke, — die historisch gewordene und wohlgegliederte Verfassung aus mannigfachen Ständen, Körperschaften,

Autoritäten, beſonders die Bedeutung des großen Grundeigenthums in derſelben — die Stetigkeit der bürgerlichen Einrichtungen, daß die Freiheit ein Fideikommiß der Vorältern, nicht eine Errungenſchaft von heute iſt — die Rechtmäßigkeit und Erſprießlichkeit der mannigfachſten Staatsformen je nach dem Bedürfniß und der beſondern Geſchichte eines Staats — die „männliche Freiheit" die in beſtimmten wohabgegränzten Rechten beſteht, und danach vor Allem die Heiligkeit erworbener Rechte — dieſe Gedanken, welche die engliſche Geſchichte und die engliſchen Inſtitutionen thatſächlich beherrſchen, in meiſterhafter Durchführung zum klaren wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyn gebracht, das iſt der Inhalt ſeines unſterblichen Buches über die franzöſiſche Revolution *). Da iſt nichts von Maistre's Ueberſpanntheit und mittelalterlicher Phantaſie. Er hält die monarchiſche Form nicht für ein Gottesgebot, ſondern erkennt jede Form in ihrer Art an; er ſieht im Adel nicht ein von Gott auserwähltes Geſchlecht, ſondern nur eine politiſche, durch ihren großen Grundbeſitz bedeutungsvolle Klaſſe. Er weiß nichts von bloß paſſiver Hingebung unter die Autorität; ſondern Freiheit und Recht des Unterthanen, Selbthätigkeit der Nation für ihre Zuſtände ſind ihm ſo natürlich und nothwendig als das Anſehen des Königthums. Ja er rechtfertigt ſogar die Empörung und Entthronung für Fälle außerordentlicher Noth, und verwirft ſie nur wo ſie als Grundſatz und regelmäßige Funktion, wo ſie als Ausfluß höherer Autorität des Volks über die Regierung auftritt. So wahr und gediegen die Principien ſind, die Burke der damaligen Lehre Frankreichs gegenüberſtellt, ſo unzutreffend ſind vielfach ſeine Urtheile über die damaligen thatſächlichen Zuſtände Frankreichs. In der Ein-

*) Burke reflections on the revolution in France, 1790.

genommenheit gegen die Bewegung, deren innerstes Motiv er als Verkehrtheit erkennt, nimmt er auch alle Uebelstände, gegen welche sie gerichtet ist, in Schutz. Ohne Mangel ist aber auch seine politische Theorie nicht. Er bekämpft die Irrthümer der Revolution und beleuchtet die unverrückbaren Fundamente des Staats, gegen welche sie gerichtet sind. Aber er geht auch nicht ein auf die wahren Ideen, die der Revolution zu Grunde liegen, auf die nothwendige Erweiterung der politischen Lehre, die sie erfordern. Er schützt die Güter, die der bestehende Zustand bietet; aber er wehrt die Güter ab, die zu diesen hinzu errungen werden sollen. Die weltgeschichtliche Bedeutung der Revolution, die Umwandlung des bürgerlichen Zustandes auf seinen alten Grundlagen lehnt er ab; er hält sie für reinen Irrthum und Frevel. Burke ist so der reinste Vertreter des Konservatismus. Das Erhalten, das die Aufgabe ist, erfüllt er vollkommen; aber in das Fortbilden, das auch die Aufgabe ist, geht er nicht im gehörigen Maaße ein. Indessen würde dieses irgendwie in lauterer Weise dargelegt ohne die irrthümlichen Principien, so liegt in Burke's Lehre kein Grund es abzulehnen. Man kann ihm daher, was die Theorie anlangt, nur Mangel nicht aber Irrthum vorwerfen.

Es ist gegen Burke häufig und noch in der neuesten Zeit die Beschuldigung erhoben worden, daß er früher dieselben Grundsätze des Liberalismus und der Demokratie mit Begeisterung vertreten habe, die er nachher mit solcher Entrüstung bekämpfe. Das will man in seiner Opposition während der ersten Regierungsperiode Georgs III. und insbesondere seiner damaligen Schrift: „Gedanken über die Ursache der gegenwärtigen Unzufriedenheit*)" finden. In der That aber giebt

*) Burke thoughts on the cause of the present discontents, 1770 (Works II. 215).

es wenige Staatsmänner, die ihrer innerſten politiſchen Anſchauung von Anfang bis zu Ende ſo treu geblieben ſind wie Burke, wenn er gleich unter den beiden in England beſtehenden Parteien beim Eintritte der ungeahnten weltgeſchichtlichen Kataſtrophe wechſelte, und die Beſchuldigung der Abtrünnigkeit beruht auf einer Verkennung der Frage, um die es ſich zu den verſchiedenen Zeiten handelte, und insbeſondere des Sinnes, mit welchem Burke ſie auffaßte. Die Oppoſition, mit der er ſeine politiſche Laufbahn begann und die in jener Schrift ſich ausſpricht, iſt gerichtet gegen die Intention des Königs, wie er es auffaßte, und wie es unter Lord Bute allerdings den Anſchein hatte, eine Hofregierung und eine Macht königlicher Willkür in England aufzurichten mit Zerſtörung deſſen, was ſich als verfaſſungsmäßiges Herkommen und Sitte feſtgeſetzt hatte. Es iſt dieſes verfaſſungsmäßige Herkommen, das Burke vertritt. Er widerſetzt ſich der Trennung von Hof und Regierung (court und administration), daß die unverantwortliche Umgebung des Königs wirklich regiere, die verantwortlichen Miniſter nur deren willenloſe Inſtrumente ſeyen. Er widerſetzt ſich der Korruption der Wahlen, durch welche der König ſtatt des Volks die Parlamentsſtellen vergiebt, und ſo die Hofpartei ſie einnimmt. Er preiſt dagegen die herkömmliche Weiſe, daß der König ſeine Miniſter aus den Führern der beiden Parteien nehme, welche die Verbindungen der mächtigſten Familien im Lande bilden, ſo daß dadurch die Regierung ſich auf das Vertrauen der Nation ſtützt, und zwar in deren ſtufenmäßig auf den großen Grundbeſitz gebauten Gliederung. Das alles iſt nichts Andres als eine Vertheidigung der beſtehenden, hiſtoriſchen, wohlgegliederten Verfaſſung Englands, der „beſtimmten Rechte“ des engliſchen Volks, ſohin der „männlichen Freiheit“, alſo lediglich deſſen, zu dem er ſich gerade ſo in der ſpätern

Periode bekennt. Da iſt von keiner erſt neu einzuführenden Freiheit, keiner Erniedrigung des königlichen Anſehens unter das Volk, keiner Auflöſung der engliſchen Nation in eine gleichheitliche Demokratie die Rede. Eben ſo loyal d. i. der engliſchen konſtitutionellen Sitte entſprechend ſind die Mittel, die Burke für den Schutz dieſes Beſtehenden gegen die unternommene Neuerung vorſchlägt: Ablehnung der Stellen von Seite aller Ehrenhaften, Verſagung der Vota im Parlamente ſo lange die Miniſter nicht ihre Selbſtſtändigkeit vom Hofe vindiciren, Beurkundung der Volksgeſinnung in den Meetings. Dagegen lehnt er auf das entſchiedenſte ab alle Beſtrebungen die Konſtitution zu ändern, um dadurch eine größere Macht über den König zu erlangen und auf dieſem Wege die Hofregierung zu ſtürzen: die Anträge auf häufigere Parlamentswahlen, auf Ausſchließung der Beamten vom Parlamente, und was dem ähnlich iſt. Die Verfaſſung ſey ſo kunſtreich, ſo in ſich verſchränkt, daß man in keiner Weiſe etwas ändern dürfe, und man müſſe überhaupt nicht nach Spekulation und abſtrakten Principien verfahren, ſondern nur nach dem was die Erfahrung an die Hand gebe. So zeigt ſich Burke in dieſer ſeiner angeblich liberalen Periode ſchon völlig als derſelbe konſervative Staatsmann und als derſelbe Feind aller abſtrakten Principien, wie in der ſpätern. Er hätte dieſe Gedanken über die gegenwärtigen Urſachen der Unzufriedenheit und die Betrachtungen über die Revolution gleichzeitig herausgeben können, wenn damals noch die Hofpartei beſtanden hätte, und wäre in keinem grundſätzlichen Widerſpruch mit ſich geweſen. Nicht minder bekannte er dieſe konſervative Geſinnung bei ſeiner Wahl zum Parlamentsgliede durch die Stadt Briſtol (1774). Auch hier erklärte er, daß die Maſchine einer freien Staatsverfaſſung kein einfaches Räderwerk, ſondern eben ſo verflochten und zart

als wohlthätig und koſtbar ſey, und daß namentlich die wahren geſetzmäßigen Rechte des Souveräns den Schlußſtein des edlen und feſten Gewölbes derſelben bilden. Auch ſeine Reden zu Gunſten der Amerikaner ſind in demſelben Geiſte *). Gegen die Beſteuerung der Kolonien von Seite des Mutterſtaats beruft er ſich auf das beſtimmte Recht und Herkommen, es ſey ſolche nie Sitte geweſen, und es ſey gegen engliſches Staatsrecht, Steuern aufzulegen mit Verſagung alles Bewilligungsrechts, und beruft er ſich vor Allem auf die Wirkung, daß es ein unerträglicher Zuſtand für die Amerikaner werde, zu gleicher Zeit Handelsbeſchränkungen und Steuern unterworfen zu werden, und auf die Nothwendigkeit verſöhnender Maaßregeln. Dagegen lehnt er ab alle theoretiſche Principienfragen (metaphisical distinctions) über die Unbeſchränktheit der oberſten Gewalt ſowohl als über die Freiheit, als welche nur in den Schulen ohne Nachtheil diskutirt werden können. Es iſt eine Vorausſetzung politiſcher Beſchränktheit, daß wer nicht die Grundſätze des Liberalismus annehme, keinen Sinn für Freiheit und Recht, für wohlbefeſtigte Verfaſſung, für Ordnung im Staatshaushalt haben könne, und dieſe Vorausſetzung läßt ſie in jedem tiefern harmoniſchen politiſchen Charakter, der nach Umſtänden bald der revolutionären Bewegung, der Demokratie, der Nivellirung, und bald der Unterdrückung wohlbegründeter Volksrechte und Volksintereſſen durch die Gewalt entgegentritt, nur Widerſpruch erblicken. Ein Wechſel iſt in Burke's politiſcher Stellung unläugbar eingetreten, aber er liegt auf einem ganz andern Gebiet als dem der oberſten Principien. Es iſt ſeine Parteinahme für das ariſtokratiſche Element der engliſchen Verfaſſung gegen das königliche, für die Macht der

*) Rede am 19. April 1774: „on American taxation."

Wigghs, welche er nachher aufgab. Der damalige Wigghismus Englands war an sich nicht Liberalismus, er war es am wenigsten in der Auffassung Burke's. Er bestand lediglich darin, daß die hervorragenden Familien, welche die Revolution unter Carl I. und Jakob II. gemacht hatten, die Herren der Regierung waren, und das war eben der vorgefundene Zustand der Staatssitte und der Machtverhältnisse. Hievon kam Burke zurück durch die Revolution, da er die Nothwendigkeit selbstständiger königlicher Macht erkannte, und an seinen bisherigen aristokratischen Freunden die revolutionäre Sympathie hervortrat. Er berichtigte also später allerdings einen Irrthum, in dem er früher befangen war; aber dieser Irrthum bestand nicht in irgend einer Anhänglichkeit an die Grundsätze der Revolution oder des Liberalismus. Seine Aenderung der Parteistellung war kein Wechsel des Systems und der politischen Grundanschauung, war kein Widerspruch.

Die Lehre Hallers *) hat zu ihrem Hauptinhalt im Geiste älterer deutscher Territorialverfassung den privatrechtlichen Charakter der fürstlichen Gewalt. Er sucht diesen aber in wissenschaftlicher Weise zu begründen. Er erkennt die Theorie, wie sie von Grotius an sich ausgebildet, als die Ursache der Revolution und unternimmt es eine gleich grundsätzliche und systematisch durchgebildete Theorie ihr entgegenzusetzen. Er ist darum der Rationalist unter den kontrerevolutionären Schriftstellern, er verfolgt nicht wie die Andern lebendige und mannigfache Anschauungen, sondern führt gleich dem Naturrecht ein oberstes Princip mit logischer Folgerichtigkeit durch alle Verhältnisse durch.

Dieses Princip gliedert sich in zwei Sätzen. Vor Allem

*) Haller Restauration der Staatswissenschaften.

ſetzt er der herrſchenden Lehre entgegen, daß die Staaten nicht durch Reflexion, d. i. durch die Vernunft gegenüber dem Naturſtande, ſondern daß ſie eben durch die Natur ſelbſt entſtehen. Es ſey das Naturgeſetz, daß der Stärkere herrſche, der Schwächere gehorche. Ueberlegenheit auf der einen Seite und Bedürftigkeit auf der andern gründe alle menſchlichen Verhältniſſe, ſo das Verhältniß von Mann und Weib, von Vater und Kind, von Lehrer und Schüler, von Arzt und Kranken, ſo auch das Verhältniß von Herrſcher und Unterthan. Auf dieſem natürlichen Grunde beruhe alle Staatsgewalt, nicht auf dem künſtlichen eines Staatsvertrags. Dieß iſt der erſte Satz in Hallers rechtsphiloſophiſcher Grundlegung des Staats. Mit ihm reichte man freilich nicht weit. Denn beruht das Anſehen des Herrſchers bloß auf ſeiner Stärke und Ueberlegenheit, ſo müßte es auch aufhören, wie er nicht mehr der Stärkere iſt. Mit der Volljährigkeit des Kindes endigt die Gewalt des Vaters, mit der Reife des Schülers das Anſehen des Lehrers, mit der Geneſung des Kranken die Leitung des Arztes. So denn auch mit der Stärke des Volks die Gewalt des Königs. Es wäre damit jede Uſurpation gerechtfertigt, ſelbſt die des franzöſiſchen Volks; denn wäre es nicht das Stärkere geweſen, ſo hätte es ſeinen König wahrlich nicht entthront. Aber Haller fügt ſogleich noch einen zweiten Satz hinzu, den eigentlichen Kern ſeiner Lehre: Die Herrſchaft, die jemand alſo durch ſeine Stärke oder ſonſtige Ueberlegenheit erlangt hat, beſitzt er nun als ſein Recht, zu ſeinem Zweck, und ſie darf deßhalb ihm und ſeinen Erben fortan von keinem Andern mehr entriſſen werden. Sie iſt ein Privatrecht, wie irgend ein anderes Privatrecht, und nur aus dieſem Grunde unverletzlich, eben ſo wie Eigenthum, das man durch die Occupation mittelſt eines natürlichen Vortheils, einer zufälligen Ueberlegenheit erwirbt,

das aber, alſo erworben, von nun an von keinem Andern genommen werden darf, wenn gleich gegenwärtig dieſer Andere ſich in dem Vortheil der phyſiſchen Ueberlegenheit befände. Entthronung des Königs iſt danach eben ſo ſehr und aus demſelben Grunde unſtatthaft und verbrecheriſch wie Raub. So erklärt Haller alle öffentliche Gewalt im Staate für Privatrecht des Herrſchenden, das durch ihn ſelbſt, ſeine natürliche Stärke, nicht durch göttliche Einſetzung entſtand, das für ihn ſelbſt zu ſeinem Zwecke, nicht um einer höhern Ordnung zu dienen, da iſt. Damit glaubt er die Unverletzlichkeit und Heiligkeit der Obrigkeit wieder hergeſtellt zu haben, und er bildet ſich ein, das Naturrecht und die Revolution hätten bloß darin gefehlt, daß ſie den Staat und alles Regiment in ihm als etwas Oeffentliches betrachten.

Sein ganzes Syſtem iſt nun nichts Andres als die Anwendung dieſes einen Satzes von der privatrechtlichen Natur der Herrſchergewalt, und es iſt jede Behauptung Hallers leicht zu begreifen; denn es iſt im Grunde nur ein und dieſelbe.

Die Staaten ſind Herrſchaften ſo wie andere Herrſchaften, z. B. die Familien- oder die dienſtherrliche Gewalt, nur daß ſie unabhängige (ſouveräne) Herrſchaften ſind, nicht wie die Gewalt des Hausvaters wieder eine höhere über ſich haben. Dieß, und nicht etwa der ganz verſchiedene Beruf der Staatsgewalt und der häuslichen, iſt das unterſcheidende Kennzeichen zwiſchen ihnen. Der Fürſt erlangt die Herrſchaft durch Privaterwerbtitel, urſprünglich wie ausgeführt durch die natürliche Ueberlegenheit (der Occupation ähnlich), nachher durch die gewöhnlichen Titel: Erbgang, Kauf, Tauſch, Schenkung, Heirath. Er beſitzt ſie aber für ſeine perſönlichen Zwecke und zu ſeinem beliebigen Gebrauch, wie jedes andere Recht. Alle ſogenannten Angelegenheiten des Staats ſind darum nur Privatſache des

Fürſten, das Territorium iſt ſein Land, er darf es vertheilen, verſchenken, verkaufen, durch Teſtament darüber verfügen. Die Beamten ſind ſeine Diener, nicht anderer Art als Hof- oder fürſtliche Privatdiener, bloß ihm und ſeiner Dienſtinſtruktion verpflichtet wie jeder Diener ſeinem Herrn, nicht den Geſetzen des Landes; die Steuern ſind ſeine Einkünfte, der Krieg iſt ſeine Fehde, die Regierung des Landes iſt ſein Recht und nicht auch ſeine Pflicht. Er braucht ſeine Gewalt nicht für öffentliche Zwecke zu gebrauchen, ja er braucht ſie, wenn er nicht will, gar nicht zu gebrauchen. Er kann es z. B. wenn er will unterlaſſen, ſeinen Unterthanen Rechtspflege zu gewähren. Nur moraliſch iſt er hiezu verbunden, aber nicht rechtlich.

Damit iſt jedoch Haller weit entfernt, eine unbegränzte Gewalt des Fürſten zu lehren. Er erkennt nicht minder die Unterthanenrechte an als das Recht des Fürſten, im Gegentheil er verwirft ſogar jede Belaſtung der natürlichen Unterthanenrechte, d. i. ihrer perſönlichen Freiheit und ihres Vermögens, durch die fürſtliche Gewalt, gerade weil er dieſer keinen öffentlichen Zweck zugeſteht. Die Unterthanen ſind nach ihm nicht verpflichtet (direkte) Steuern zu bezahlen, die ſie nicht freiwillig übernehmen, ſie ſind nicht verpflichtet im Kriege (der Fehde) des Fürſten zu dienen, Militärkonſkription iſt abſolut unſtatthaft. Und es ſind dieſe Unterthanenrechte völlig gleicher Art und gleichen Ranges mit dem Rechte des Fürſten, da auch dieſes nur Privatrecht iſt. Daher haben die Unterthanen, wenn der Fürſt ihr Recht verletzt, die Befugniß nicht bloß zur Auswanderung, ſondern auch zum bewaffneten Widerſtand, wie jedes Privatrecht gegen Privatangriff durch Selbſtvertheidigung geſchützt werden darf. Ja dieſe Gleichartigkeit des fürſtlichen Rechts und der Unterthanenrechte führt ihn überdieß zu der Konſequenz, daß den Unterthanen alle die

Handlungen zustehen müssen, nur in geringerem Grade, welche die Funktion der Staatsverwaltung bilden. Er räumt ihnen deßhalb das Recht zum Krieg oder zur Fehde für ihre Person eben so ein wie dem Fürsten und hält es für eine schreiende Ungerechtigkeit (ein Resultat der gottlosen neuern Richtung), daß man Privatfehde und Duell verbietet. Das alles ist jedoch immer nur eine äußere Begränzung der fürstlichen Gewalt, nicht eine innere Ermäßigung und Ordnung ihres Gebrauchs. Es ist eine Gränze für das Gebiet der Staatsgewalt, nicht eine Gränze für den fürstlichen Willen in diesem Gebiete. Der Fürst ist hier beschränkt durch die Rechte der Unterthanen gerade so wie der Eigenthümer durch die Rechte des Servitutinhabers und Pfandgläubigers. Aber für die Ausübung der fürstlichen Gewalt selbst, d. i. für die Versorgung dessen, was Haller als Gegenstand gemeinsamer Beherrschung anerkennt, als z. B. bürgerliche und peinliche Gesetzgebung, Verwendung der Regal-Revenüen, Polizeiverwaltung u. s. w., ist keine Schranke derselben durch die Unterthanen und Stände und keine verfassungsmäßige Norm, die sie bände und bestimmte, zulässig. Jeder, Fürst und Unterthan, hat seine Sache rein für sich. Jener kann für seine Gewalt nicht beschränkt, an eine Norm oder an eine Zustimmung und Mitwirkung gebunden, dieser in seinen Rechten nicht belastet werden. Hierin besteht der äußerste und alles durchdringende Gegensatz der Lehre Hallers zu der gegenwärtigen Würdigung des Staates und der wirklichen Einrichtung der jetzigen Staaten.

Schon der erste Satz Hallers, daß die Staatsgewalt bloß auf dem Naturgesetz des Stärkern beruhe, ist einseitig und insofern unrichttig. Sie beruht in ihrem Ursprung wie in ihrer Fortdauer eben so sehr auf sittlichem Bewußtseyn, auf Pflicht und Gehorsam, als auf äußerer natürlicher Ueber-

legenheit. Durch letztere allein kann wohl Gewalt über Sklaven, aber nicht über Unterthanen entſtehen. Das Bewußtſeyn der ſittlichen Nothwendigkeit des bürgerlichen Verbandes und ſeiner Zwecke, das Bewußtſeyn der beſtimmten Obrigkeit unterthan zu ſeyn aus beſtimmten Vorgängen, ſey es Abſtammung vom Erſtgebornen, Wahl der Mehrheit, oder wirkliche Beſiegung, mithin das Moment der Vernunft, d. i. der Sitte, iſt ein gleich weſentliches Moment in Entſtehung der Staaten. Der zweite Satz Hallers aber, daß die Staatsgewalt ein bloßes Privatrecht ſey, iſt völlig falſch. Er überſieht bei demſelben, ganz ſo wie das Naturrecht das er bekämpft, die höhere Ordnung und die innewohnende Beſtimmung der Lebensverhältniſſe und Einrichtungen. Dadurch erſcheinen denn alle Herrſchaften und alle rechtlichen Bande als völlig gleichartig, es löſt ſich der ganze geſellige Zuſtand auf in eine Maſſe vereinzelter nebeneinanderſtehender Rechte ohne organiſches einheitliches Band und innere Durchdrungenheit. Vor Allem aber iſt dadurch die Staatsgewalt und die fürſtliche Stellung entheiligt; denn die Heiligkeit der Obrigkeit gründet ſich bloß auf ihren höhern ethiſchen Beruf, und ſie muß darum aufhören, ſo wie die Obrigkeit die Gewalt nicht für dieſen Beruf, ſondern nur zu ihrer eignen Befriedigung und Nutzen hat. Gerade die göttliche Weihe und Ermächtigung der Throne, die Haller gegen die Revolution ſchützen möchte, iſt nach ſeiner Lehre unmöglich.

Den Anſtoß zu dem allen gab ihm die naturrechtliche Lehre von der übertragenen Gewalt. Aus ihr ſah er die wirkliche Rückforderung derſelben durch das franzöſiſche Volk, das Gericht über den König und die ganze Reihe von Gräueln hervorgehen. Dieſe Lehre ſcheint ihm nun eine unabweisbare Folge, wenn man die Staatsgewalt als etwas Oeffentliches

betrachtet; denn dann bestehe sie eben nur für das Volk und durch das Volk und sey vom Willen des Volks abhängig. Daher sieht er kein anderes Mittel der Revolution wissenschaftlich entgegenzutreten als das, diesen öffentlichen Charakter der Staatsgewalt zu läugnen, das ist in seinem Sinne dieselbe nicht als ein Recht des Volks und für das Volk, sondern als ein Recht des Herrschers und für den Herrscher selbst zu betrachten. Aber dabei setzt er mit der Revolution einen völlig irrigen Begriff des Oeffentlichen voraus. Denn öffentlich ist in Wahrheit nicht das, was für das Volk und vollends was durch das Volk und nach seinem Willen besteht, sondern das was zum Zweck einer höhern Ordnung und kraft eigner innerer Nothwendigkeit über dem Volke nicht minder als über dem Fürsten besteht. Nicht minder ist es eine Beschränktheit der Begriffe, daß er ein selbstständiges und unantastbares Recht des Herrschers sich nicht denken kann außer als ein privates zu seiner Befriedigung vorhandenes. Es giebt also ein Drittes über dem Irrthum der Revolution und über dem Irrthum Hallers, und das ist gerade der öffentliche Charakter der Staatsgewalt in seinem wahren Verständnisse. Er schließt nicht die ursprüngliche Zuständigkeit und die Unentziehbarkeit des königlichen Rechts aus, sondern nur dessen willkürlichen Gebrauch.

Das Vorbild seiner Lehre nahm Haller aus dem Zustande des Mittelalters, ganz besonders in den deutschen Territorien. Da finden sich genau die Züge, die er als die gesunden und die vollendeten anpreist: willkürliche Theilung und Veräußerung des Landes, patrimoniale Regierung, bloße fürstliche Diener, fürstliche Fehden, fürstliche Revenüen, und dagegen keine Militärkonskription, keine Besteuerungsgewalt, endlich Fehderecht der Privaten und der bewaffnete Widerstand gegen

den Landesherrn. Allein die deutſchen Territorien waren nicht Staaten im vollen Sinne, ſie waren nur Provinzen, urſprünglich gewiſſermaaßen nur Grundherrſchaften des deutſchen Staates, und ſelbſt in ihnen war der privatrechtlichen Charakter nicht ſo grell und allein beſtimmend als er in Hallers Lehre ſich darſtellt, nach der ſelbſt die Handhabung der Juſtiz ein fürſtliches Privatrecht von beliebigem Gebrauch iſt, es gab immerdar auch öffentliche Nothwendigkeiten für den Landesherrn. Ueberdieß iſt es der Trieb der geſchichtlichen Fortbildung in den deutſchen Territorien und in allen Staaten Europa's von der früheſten Zeit her, dieſen privatrechtlichen Charakter zu überwinden, und die Kirche insbeſondere, die Vertreterin höherer Beherrſchung, ſuchte dort ſchon überall die Aeußerungen deſſelben zu mildern und ganz zu verbannen. Gerade aber dieſe Schattenſeite des Mittelalters, die es ſelbſt als ſolche erkannte, bildet Haller zur ſcharfen ausſchließlichen Theorie aus. Seine Anſicht iſt darum im Ganzen nichts Andres als die Karikatur des Mittelalters.

Mit Unrecht wirft man Haller vor, daß er fürſtlichen Abſolutismus wolle oder lehre. Seine Lehre iſt an und für ſich ſo wenig abſolutiſtiſch, daß die Fürſten, wenn ſie völlig ausgeführt würde, ſie nur als eine Schwächung ihrer Regentengewalt empfinden könnten. Aber dem Erfolge nach führt ſeine Lehre allerdings zum Abſolutismus, indem die Freiheit der Unterthanen und die Garantie ihrer Rechte, welche er einräumt, ja in übertriebenem Maaße einräumt, jetzt thatſächlich nicht mehr möglich iſt, wie z. B. die Freiheit von Steuern und Konſkription, und dagegen diejenige, die in der neuern Staatenbildung möglich und geboten iſt, die Betheiligung an der Verſorgung des öffentlichen Zuſtandes, von ihm ausgeſchloſſen wird.

Ist demnach Hallers Lehre nach ihrer ethisch-politischen Seite völlig unhaltbar, so hat sie doch das große Verdienst, die Naturseite von Recht und Staat zum deutlichen Bewußtseyn gebracht und mit Erfolg gepflegt zu haben *). Ueber die natürlichen Ursachen und Wirkungen und Bedingungen sowohl für die oberste Staatsgewalt als für die innere sociale Struktur des Gemeinwesens (Grundherrschaften, Korporationen) giebt Haller reichliche und treffende Beobachtungen, die an sich sowohl als gegenüber der abstrakten Auffassungsweise, an der wir zu dieser Zeit leiden, fruchtbar gemacht werden können, wenn man sie löst von jenem falschen Gesichtspunkt der privatrechtlichen Herrschergewalt, auf welchen sie in Hallers System durchgängig bezogen sind. Aber noch mehr als das. Der Gedanke selbst, daß die natürlichen Machtverhältnisse auch nach höherer sittlicher Ordnung eine Grundlage der politischen Verhältnisse, also der sittlichen Gehorsamsverhältnisse bilden, ist durch Haller zum Bewußtseyn gebracht worden, wenn auch unter jener Uebertreibung, daß er sie selbst für den Rechtsgrund und die ausschließliche Bedeutung und Richtschnur derselben ausgiebt.

Unter den deutschen Schriftstellern der Kontrerevolution verdient noch Adam Müller besonders genannt zu werden. Adam Müller hat mehr die deutsche philosophische Bildung und sucht darum die Revolution vom philosophischen Standpunkt zu widerlegen. Er findet ihren Grund in der Abstraktion vom Staat, wodurch die einzelnen Menschen sich außer ihm stellen. Die Unhaltbarkeit dieses Ausgangspunktes, den er dem einst von dem griechischen Mathematiker ge-

*) Vgl. Leo Skizzen zu einer Naturlehre des Staats.

forderten Fleck außer der Erde (δός μοί που στῶ) vergleicht, führt er trefflich durch. So auch bekämpft er die Unbeweglichkeit der logischen Begriffe, auf welche das Naturrecht gebaut ist, und setzt ihr das Leben, die Bewegung, die nie stille stehen, entgegen. — Was seine eigne philosophische Behandlung betrifft, so ist sie keineswegs von Werth, es sind einige Schelling'sche Begriffe aus der ersten Stufe dieses Systems, mit denen er überall umgeht. Dieß ist auch gar nicht seine eigentliche Leistung. Sondern ihn erfüllen zwei Grundgedanken: Die göttliche Verleihung in allen menschlichen Rechten und Zuständen, und die organische Wechselbedingung sowohl der verschiedenen Sphären des Lebens (z. B. des Rechts und des Wohlstandes) als der Menschen (der Herrschenden und Gehorchenden) in ihnen. Daher unter anderem schreibt sich seine besondere Vorliebe für das Lehnwesen. — Diese lebendigen Züge sind die tief durchdringenden und unterscheiden ihn vortheilhaft von Haller. Allein aus diesen wahren und anerkennenswerthen Grundgedanken bildet Müller keine Welt. Er sieht sie nur in der Vergangenheit des Mittelalters, das er wiederzubringen selbst nicht im Sinne hat. Er hat keine Anschauung von ihnen, wie sie in einer andern, der neuen Zeit angemessenen Gestalt wiedergeboren werden könnten. Seine „Elemente der Staatskunst" sind darum eine tiefbegründete Polemik gegen die neuere Lehre, sie sind eine der edelsten Apologien des Mittelalters; aber sie sind kein Buch, um jetzt einen Staat einzurichten und zu regieren. Ein positives Verdienst hat Müller minder um die Politik als um die Nationalökonomie. Auf diesem Gebiete hat er der herrschenden Lehre nicht bloß Widerlegung, sondern wahre und ergiebige Principien entgegengesetzt, die aber ihrer Verarbeitung noch entgegensehen.

Der gemeinsame Fehler der kontrerevolutionären Schriftsteller ist es, daß sie in der revolutionären Richtung selbst durchaus kein wahres Motiv anerkennen, sie müssen deßhalb nothwendig den vorausgegangenen Zustand als einen völlig genügenden annehmen, der aber in Wahrheit nicht der genügende seyn kann, weil in diesem Falle keine Revolution erfolgt wäre. Am stärksten tritt dieser Fehler bei Haller hervor, weil er gerade das wahrste Motiv der Revolution, die Staatsgewalt aus dem patrimonialen Charakter zum öffentlichen, staatlichen zu erheben, bekämpft.

Zweiter Abschnitt.

Die geschichtliche Juristenschule.

Die geschichtliche Erkenntniß überhaupt als Vorzug unserer Zeit. — Grundgedanke der geschichtlichen Juristenschule. — Aeußerung desselben in Beziehung auf wissenschaftliche Behandlung des positiven Rechts — in Beziehung auf Gesetzgebung — in Beziehung auf Philosophie des Rechts und Politik.

Eine Auszeichnung unserer Zeit in ihrer ganzen Bildung ist — die geschichtliche Erkenntniß. Sie hat eine Anschauung von der Eigenthümlichkeit vergangener Zeiten in ihrem scharfen Unterschiede von der Gegenwart. Die verschiedenen Zeitalter, ja in diesen wieder die verschiedenen Völker haben jedes eine eigenthümliche Würdigung seiner Lebensverhältnisse, ein eigenthümliches Urbild und Ziel seiner Lebensthätigkeit. Hierin besteht seine sittlich intellektuelle Bestimmtheit, möge man das Denkart, Geist, Individualität oder mit dem Kunstausdruck Hegels und Schleiermachers das „Bewußt-

ſeyn" *) eines Zeitalters und Volks nennen. Aus ihr gehen Sprache, Wiſſenſchaft, Kunſt, Sitte, Recht in ihrem beſtimmten Charakter hervor mit innerer Nothwendigkeit und in Wechſelbedingung, als Eine große untheilbare Offenbarung ſeines innern Lebens. Ausgeſchloſſen iſt damit die ſonſt übliche Uebertragung jetziger Verhältniſſe und ſittlicher Vorſtellungen für Beleuchtung früherer Epochen, ausgeſchloſſen die Erklärung der großen nationalen Erzeugniſſe aus Ueberlegung und Abſicht, alſo kurz die pragmatiſche Auffaſſung, wie ſie oben (Buch V. Abſchnitt III.) geſchildert wurde. Unſere Zeit beſitzt aber nicht minder eine Anſchauung des Zuſammenhangs aller Zeiten. Es geht eine Ueberlieferung und eine Fortbildung der Zuſtände und der Begriffe vom Anfang des Menſchengeſchlechts durch ſeine ganze Geſchichte durch. Die Gegenwart iſt nur ein Moment in dieſer ununterbrochenen Strömung, ſie iſt darum überall von der Vergangenheit beſtimmt, ſie kann ſich nicht lostrennen und neu beginnen weder in den Einrichtungen noch im Denken, und ſie wird nicht wahrhaft verſtanden außer in ihrer Geneſis aus dem Vergangenen. Das iſt die geſchichtliche Erkenntniß und Anſicht, deren wir uns als des größten Vorzugs unſerer Bildung vor der aller früheren Geſchlechter rühmen können. Die Aeußerung derſelben im Gebiete der Rechtswiſſenſchaft iſt die hiſtoriſche Juriſtenſchule, wie ſie nach Hugo's Anbahnung von Savigny und Niebuhr gegründet wurde, und durch Eichhorn auch auf das germaniſche Recht ihre Behandlung ausdehnte **).

*) In dieſem Sinne ſpricht namentlich Hegel von einem „griechiſchen, römiſchen, germaniſchen Bewußtſeyn".

**) Außer Savigny's Schrift „über den Beruf unſerer Zeit zu Ge-

Das Weſen der geſchichtlichen Juriſtenſchule iſt eine Anſicht von der Entſtehung des Rechts: Das Recht iſt eine Seite im geſammten Leben eines Volks, untrennbar verbunden mit den andern Seiten und Thätigkeiten deſſelben, als Sprache, Sitte, Kunſt. Es entſteht daher urſprünglich gleichwie dieſe nicht aus Wahl und Ueberlegung, ſondern durch einen innewohnenden Sinn und Trieb, durch ein Bewußtſeyn der Nothwendigkeit, das ſich in der Beobachtung kund giebt, und meiſtens durch ſymboliſche Handlungen fixirt. Später bei größerer Verwickelung des Rechtsverkehrs ſondert ſich der Stand der Rechtsgelehrten, der jene unmittelbar aus dem nationalen Bewußtſeyn hervorgegangenen Grundſatzungen des Rechts zur detaillirten Anwendung wiſſenſchaftlich verarbeitet. Es bildet ſich ſo ein „techniſches Element“ auf der Grundlage des „nationalen“. Endlich tritt auch die Geſetzgebung hinzu, um einzelne Rechtsverhältniſſe, für die es Bedürfniß iſt, zu ordnen, nicht aber um den geſammten Rechtszuſtand neu zu bilden. Juriſtenſtand und Geſetzgeber ſind aber ſelbſt nur Organ des Volksbewußtſeyns, ſie geben nur ſeinen Erzeugniſſen die Durchbildung oder ſeinem allgemeinen Entwickelungsſtreben die beſtimmte (präciſirte) Geſtalt. Indem das Recht alſo Ausfluß des Volksbewußtſeyns iſt, ſey es unmittelbar, ſey es mittelſt des Juriſtenſtandes und Geſetzgebers, iſt es gleich den äußern Zuſtänden und der Lebenswürdigung des Volks in einer unausgeſetzten Fortbildung begriffen, es kann nicht abbrechen von der Vergangenheit, nicht abſchließen gegen die Zukunft. Dieß iſt der Hergang

---

ſetzgebung und Rechtswiſſenſchaft“, in welcher die geſchichtliche Anſicht des Rechts ihre koncentrirte Darſtellung hat, läßt ſich nur überhaupt auf die Werke der oben angeführten Schriftſteller verweiſen.

unter allen Völkern, es iſt die naturgemäße Entſtehungsweiſe des Rechts, und von ihr ſoll man ſich (das iſt unzweifelhaft das letzte Reſultat der Schrift „über den Beruf“) auch in Zeiten freier Reflexion, wo die Verſuchung dazu ſich bietet, nicht entfernen. Die Grundlehren der geſchichtlichen Schule ſind danach: der Zuſammenhang des Rechts mit dem Volk und Volksbewußtſeyn, ſeine urſprünglich unreflektirte Entſtehung, die Anforderung der Kontinuität in ſeiner Fortbildung.

Damit tritt ſie in Gegenſatz gegen die ganze frühere Bildung, zunächſt gegen die pragmatiſche Anſicht, nach der alle rechtlichen Normen und Einrichtungen aus Ueberlegung und Abſicht zu dem und jenem Zweck entſtanden ſind; nicht minder aber auch gegen das Naturrecht, denn das Naturrecht baut das Recht auf einen allgemeinen (abſtrakten) Grundſatz, der mit dem ganzen übrigen Seyn des beſtimmten Volks nicht im geringſten Zuſammenhang ſteht, und heiſcht ein Recht, das als vernunftnothwendig für alle Zeiten abgeſchloſſen iſt und darum keine Fortentwickelung mehr zuläßt.

Dieſer Gegenſatz hat ſeine Wirkung zunächſt auf die wiſſenſchaftliche Behandlung des poſitiven Rechts, und hier iſt es beſonders Thibaut, welcher die ältere Weiſe vertritt. Dieſer hervorragende Civiliſt iſt der Kulminationspunkt der früheren Bildung; aber er war nicht fähig in die neue einzugehen. Er war in der Vorſtellungsweiſe des ältern Naturrechts befangen, was unter anderem auch die abſtrakte Form ſeines Syſtems zeigt; noch mehr aber war er erfüllt von der pragmatiſchen Anſchauung. Auch Feuerbach muß als Koryphäe der ältern Schule genannt werden.

Schon in der Lehre von den Quellen des Rechts gehen die Richtungen aus einander: während die ältere Schule

die Geſetzgebung, weil ſie die allein bewußte abſichtliche Einführung des Rechts iſt, auch für die einzige wahrhafte Quelle des Rechts hält, Gewohnheit und Herkommen nicht an und für ſich, ſondern nur zufolge der Erlaubniß des Geſetzgebers als Rechtsquelle gelten läßt; ſo iſt der hiſtoriſchen Schule umgekehrt die Gewohnheit die urſprüngliche und hauptſächliche Quelle des Rechts, da in ihr ſich gerade das unabſichtlich inſtinktmäßige Wirken des nationalen Rechtsbewußtſeyns äußert, ja ſelbſt das Anſehen des Geſetzgebers iſt ihr nur Ausfluß eines Gewohnheitsrechts, nemlich der verfaſſungsmäßigen Stellung des Herrſchens und Gehorchens, die bei allen Völkern ſich urſprünglich durch Sitte bildet und nicht durch Geſetz. Das wäre jedoch immer nur Divergenz in einer einzelnen, wenn auch ſehr wichtigen Lehre. Aber die ganze Behandlungsweiſe der Rechtswiſſenſchaft iſt eine andere geworden mit der hiſtoriſchen Schule. Man behandelte früher das Recht bloß dogmatiſch; da man alle ſeine Normen als abſolut freie und abſichtliche Akte des Geſetzgebers betrachtete, ſo hatte man keine andere Aufgabe, als ſie rein für ſich in dem Momente, wo ſie erlaſſen wurden, zur Einſicht zu bringen. Die wiſſenſchaftliche Thätigkeit beſtand dann bloß darin, theils aus Sprachregeln und aus vermuthlichen legislativen Gründen den Willen des Geſetzgebers zu ermitteln, theils den ganzen Inbegriff der Geſetze in eine äußere Ordnung zu bringen durch gewiſſe logiſche Kategorien, die mit dem beſondern Inhalt nichts zu thun haben, als z. B. Subjekt, Objekt, Erwerb, Verluſt, Ausübung der Rechte, und die man deßhalb auf alle Rechtsmaterien gleichmäßig anwendete. Die geſchichtliche Juriſtenſchule bewirkte in doppelter Hinſicht eine heilſame Reform. Fürs erſte begründete ſie eine mehr innerliche Auffaſſung des Rechts. Statt

des Willens des Geſetzgebers, der ja überdieß nur für das geſchriebene Recht ſeine Bedeutung hat, machte ſie vielmehr die feſten Rechtsbegriffe und Charaktere der Rechtsinſtitute der betreffenden Rechtsbildung (der römiſchen oder germaniſchen) zum erſten und durchgängig leitenden Principe, ſo daß der vermuthliche Wille des Geſetzgebers nur ein ſekundäres Princip iſt, indem er nur für einzelne Beſtimmungen ſeine Anwendung hat und ſelbſt oft nur aus jener tiefern Rückſicht erkannt wird. Uebereinſtimmend damit gab ſie auch für die Beherrſchung des Rechtsſtoffes jene allgemeinen, gleichmäßigen, logiſchen Schubfächer auf und ſuchte in jeder Rechtsmaterie die innere Ordnung, die ſich aus dem beſondern Inhalt und der Bedeutung des betreffenden Rechtsinſtituts ergiebt und für jedes ſeine beſondern Geſichtspunkte erheiſcht. Das alles geſchah durch Savigny und die Begabtern unter ſeinen Nachfolgern thatſächlich, ohne daß man ſich darüber nur Rechenſchaft gab, es war die Folge der Befreiung von der äußerlich logiſchen Auffaſſung, der Erweckung lebendigerer Anſchauung. Man vergleiche z. B. Savigny's Syſtem der Inſtitutionen und Rechtsgeſchichte (durch Pernice bekannt gemacht) mit Thibauts Syſtem. Es handelt ſich hiebei nicht um bloße Naturgemäßheit und Schönheit wiſſenſchaftlicher Anordnung, ſondern um die Richtigkeit praktiſcher Reſultate. Wenn z. B. Thibaut das ſpecifiſche Inſtitut der Eigenthumsverhältniſſe, den Beſitz, unter der allgemeinen Kategorie der Ausübung von Rechten, oder das ſpecifiſche Inſtitut des Forderungsrechts, die Ceſſion, unter der allgemeinen Kategorie der Abtretung von Rechten abhandelt, ſo iſt das nicht bloß eine verwirrende Anordnung, ſondern er wird dadurch auch zu irrigen Folgerungen, z. B. zur Uebertragung deſſen, was von der Abtretung einer Erbſchaft verordnet iſt, auf die Ceſſion

der Forderungen, verleitet." — Fürs andere begründete die historische Schule die geschichtliche Behandlung der Rechtswissenschaft, und das ist die von ihr beabsichtigte und grundsätzlich ausgesprochene Reform, es ist die nothwendige Folge ihrer Einsicht in den ununterbrochenen Entwickelungsgang, dem das Recht wie alle menschliche Zustände unterliegt. Das kann freilich nicht in Abrede gestellt werden, daß man auch schon vorher Rechtsgeschichte trieb und in hohem Werth hielt. Aber man betrachtete sie doch immer nur als ein äußerliches Hülfsmittel, dessen man sich zum Zwecke bedient, nemlich um die Motive und Absichten des Gesetzgebers aus den Zuständen, unter denen er das Gesetz erließ, zu erkennen, das man dann aber auch wieder aufgeben kann, so wie dieser Zweck erreicht ist, etwa ähnlich wie die Kenntniß der lateinischen Sprache für das Verständniß des römischen Rechtskörpers ein solches äußerliches Hülfsmittel ist und entbehrt werden könnte, wenn es eine genügende Uebersetzung gäbe, da sie nicht das, was man wissen muß, selbst ist, sondern nur dazu führen soll. Die historische Schule dagegen erkennt jener Einsicht gemäß die Rechtsgeschichte als eine wesentlich integrirende Seite der Rechtswissenschaft selbst. Die Männer der frühern Bildung stellen sich eben die Geschichte und die Vergangenheit immer bloß als transitorische Ursache des Gegenwärtigen vor. Dieses ist bloßes Produkt, das, einmal entstanden, gar nichts mehr mit jener Ursache zu thun hat; in der Rechtsübung aber kommt es ja gewiß nur auf das Jetzige, das Geltende an. In dieser Vorstellungsweise sagt Feuerbach*): „Die Geschichte erklärt, wie etwas nach und nach geworden; wie und was dieses

*) Feuerbach Vorrede zu Borst „über die Beweislast".

Etwas ſey, lehrt die Geſchichte nicht. Was der Geſchichte angehört, iſt ſchon dem Leben abgeſtorben." Allein die Vergangenheit iſt nicht bloß tranſitoriſche, ſie iſt immanente Urſache der Gegenwart, ſie iſt als Vergangenheit, als das, was ſie war, noch in ihr enthalten. Der gegenwärtige Rechtszuſtand iſt unbeſchadet der neu hinzukommenden Elemente dennoch ſeinem Hauptinhalte nach der Inbegriff früher entſtandener Rechtsbegriffe und Rechtsinſtitute, deren wahrer Sinn und gegenwärtige Anwendung nur in der Bedeutung, die ſie bei ihrer Entſtehung hatten, geſucht werden kann. Ein überzeugendes Beiſpiel bietet gerade der oberſte Begriff unſerer Praxis ſelbſt — der des gemeinen Rechts. Alle Wirkungen dieſes Begriffs, welche gegenwärtige ſind, ſind dennoch die Wirkungen eines vergangenen Begriffs; denn ſeine Urſache gehört unſerm Leben nicht mehr an, wir können deßhalb ihn ſelbſt nicht ändern, er iſt ſtarr und feſt wie alles Abgeſtorbene, und dennoch wirkt er lebendig in die Gegenwart und es giebt kein juriſtiſches Verhältniß, das er nicht berührte. So betrachtet kann aber nur die Geſchichte des geltenden Rechts eine Seite der Rechtswiſſenſchaft ſeyn, denn nur ſie iſt ja in ſeinem Daſeyn immanent. In der gleichen Art auch eine Geſchichte des indiſchen, des perſiſchen Rechts u. ſ. w. zu fordern oder ſolche noch für förderlicher zu halten als die des römiſchen Rechts, wie das Thibaut und Feuerbach ausſprachen, wird man ſich nur dann bewogen finden, wenn man die Rechtsgeſchichte nicht als weſentlichen Theil des Rechtszuſtandes, ſondern als ein Bildungsmittel überhaupt betrachtet. Mit Recht beſchränkt deßhalb Savigny das geſchichtliche Studium für uns auf das römiſche und germaniſche Recht.

In Folge dieſer wiſſenſchaftlichen Züge hat die geſchichtliche Schule eine Einſicht in unſer beſtehendes Recht, römiſches

und germanisches, verschafft, von der man bis dahin keine Ahnung hatte. Namentlich hat Savigny das ächte Verständniß des römischen Rechts wieder gewonnen, das seit der ältern französischen Schule in Unkenntniß oder Uebertragung neuerer Vorstellungen verloren gegangen war, und Eichhorn hat mit herkulischer Kraft den ungeheuern Stoff des germanischen Rechts in einer Weise durchdrungen, daß man bis jetzt nicht wesentlich über ihn hinausgekommen ist. Kein Unbefangener kann verkennen, daß durch die geschichtliche Juristenschule, und nicht etwa bloß seit ihr, eine vollständige und ersprießliche Umwandlung der Rechtswissenschaft bewirkt worden ist, wie vielleicht zu keiner Zeit vorher. Es giebt jetzt keinen Civilisten mehr, möge er selbst sich als Anhänger oder als Gegner der geschichtlichen Schule bekennen, der das römische Recht in der Weise Thibauts behandelte, der nicht überall dem Muster folgte, mit dem Savigny's Recht des Besitzes voranging. Die Abwege, die sich vom Standpunkte der historischen Schule aus bieten und die zu betreten auch nicht unterlassen worden ist, sollen damit nicht verkannt werden. Die Einsicht, daß die gesammte Rechtsentwickelung ein Ganzes, also keine Periode des römischen und deutschen Rechts ohne Einfluß auf unsern jetzigen Rechtszustand ist, enthält die Versuchung alle Perioden gleich hoch anzuschlagen und mit gleichem Eifer zu betreiben. Daraus entstand vielfach Mikrologie, antiquarische Behandlung der Jurisprudenz, Ueberschätzung rechtsgeschichtlicher Entdeckungen namentlich gegenüber der dogmatisch praktischen Durchdringung des geltenden Rechts. Das alles ist sehr vom Uebel, aber es liegt nicht in Ziel und Richtung, welche die historische Schule der Rechtswissenschaft setzte, sondern in dem falschen Gebrauch derer, welche sie pflegten. Die Rechtswissenschaft bleibt immerdar

eine praktiſche Wiſſenſchaft, die Anwendung auf das Leben und die Gegenwart, die Handhabung von Recht und Gerechtigkeit iſt ihr letztes Ziel. Ihr muß die kontemplative Befriedigung an der Rechtsgeſchichte immer tief untergeordnet bleiben. Der rechtsgeſchichtlichen Forſchung an ſich zwar darf keine Gränze geſetzt werden, um ſo weniger, als ſich nicht vorausſehen läßt, welchen Zuſammenhang mit dem Gegenwärtigen dieſelbe überall noch finden wird. Allein für das allgemeine Studium und für Lehrvorträge iſt ein Maaß wünſchenswerth, es findet ſich an dem Bewußtſeyn, daß man nicht die Rechtsgeſchichte, ſondern daß man das Recht geſchichtlich kennen wolle. Vor Allem aber iſt zu fordern, daß das Intereſſe, das den Pfleger der Rechtswiſſenſchaft erfüllt, vorherrſchend das praktiſche ſey, die richtige Anwendung des geltenden Rechts. Was man insbeſondere an Savigny's Leiſtungen ausgeſetzt hat, daß er ſeine Darſtellung des römiſchen Rechts, namentlich auch in ſeinem Buch über den Beſitz, mit dem juſtinianeiſchen Rechtskörper abſchließe, und daß ſeine Geſchichte des römiſchen Rechts mehr nur eine Literaturgeſchichte ſey und nicht die Dogmengeſchichte gebe, ſo hat Savigny gewiß niemals das, was hier vermißt wird, ſo Andere es zu leiſten unternahmen, abgewehrt, und die Beſchuldigung, deren materielle Richtigkeit zu prüfen hier kein Intereſſe hat, ſagt alſo ſchon an ſich ſelbſt nichts, als daß Ein Mann das vollſtändige Bereich der rechtswiſſenſchaftlichen Aufgabe zu erſchöpfen nicht im Stande geweſen. Eben ſo wenig kann die Vorliebe für römiſches und geringere Empfänglichkeit für deutſches Recht, welche der Perſönlichkeit eines andern Koryphäen der hiſtoriſchen Schule eigen iſt, irgend etwas entſcheiden über die allgemeine Richtung, die hier der Rechtswiſſenſchaft gegeben iſt. — Der Haupteinwand, welcher der geſchichtlichen Schule von Seite der ältern Bildung

gemacht wurde, iſt der des Unpraktiſchen. Darin liegt eine gewiſſe Wahrheit. Das ächte Verſtändniß des römiſchen Rechts — und zunächſt handelt es ſich um die Anwendung des römiſchen Rechts — kommt in Widerſpruch mit der Praxis, da dieſe eben vielfach in Folge falſchen Verſtändniſſes des römiſchen Rechts ſich feſtgeſetzt hat. Dieſer Widerſtreit iſt nothwendig, eine gründlichere Einſicht, welche die Praxis verbeſſern ſoll, muß zunächſt als der Praxis widerſtreitend auftreten, bis ſie ſelbſt zur Praxis geworden iſt. Nun giebt es aber allerdings mehrere aus Mißverſtand des römiſchen Rechts erwachſene Inſtitute, die dennoch nicht bloß dieſes ſind, ſondern zugleich einem wirklichen Bedürfniß des jetzigen Zuſtandes dienen und deßwegen den geſchriebenen Quellen nicht geopfert werden dürfen. Da mag es dann vielfach kommen, daß von Seite der ächten Kenntniß des römiſchen Rechts ſolchen Inſtituten Gewalt anzuthun unternommen wird, und daß hingegen ein Rechtsgelehrter, der gerade in die letzte unquellenmäßige Doktrin und Praxis ſich verſenkt hat, wie Thibaut, das wirkliche Bedürfniß des Lebens und der Rechtsübung ihnen gegenüber vertritt. Allein die geſchichtliche Anſicht lehrt nicht, daß Normen einer frühern Zeit zur Anwendung kommen ſollen, da wo durch die lebendige bildende Kraft des Rechts bereits eine andere Würdigung und eine andere Geſtaltung der Verhältniſſe ſich feſtgeſetzt haben, ſondern vielmehr das Gegentheil *), und dieſer Widerſtreit erſcheint auch nur in dem erſten Stadium der geſchichtlichen und quellmäßigen Behandlung des Rechts. Hat dieſe ihren Lauf auch durch das germaniſche Recht und die neuere Doktrin vollbracht, ſo iſt ſie es gerade, die ausſcheidet, was in der vorhandenen Uebung wirklich

*) Savigny Pandekten I. S. 93.

neue Geſtaltung und was nur wiſſenſchaftliches Unvermögen iſt. So z. B. hat Savigny für das Inſtitut des Beſitzes im Ganzen die frühere Praxis unbeſtreitbar verdrängt, und Thibaut, der auf dem Boden derſelben ſtand, war nicht vermögend das zu verhindern. Aber gerade die Fortführung der Savigny'ſchen Arbeit im Geiſte der geſchichtlichen Anſicht, namentlich auf dem Gebiete des kanoniſchen Rechts und des Prozeſſes, hat dargethan, welche Beſtimmungen der Praxis, wenn auch abweichend von den römiſchen Quellen, erhalten bleiben müſſen.

Das iſt der große Umſchwung, den die geſchichtliche Schule in der wiſſenſchaftlichen Behandlung des poſitiven Rechts bewirkt hat. Sollte ſie für immer als Schule beſtehen, wie ſie zuerſt als ſolche aufgetreten, ſo wäre das freilich vom Uebel, ſie würde dann alle die Einſeitigkeiten betonen, zu denen ſie nach der Natur der Sache in der Bekämpfung der ältern Bildung eine Verſuchung hat *). Es iſt aber hier in Wahrheit nicht von einer Schule mit eigenthümlichen Schlagworten, Manieren, Axiomen die Rede, ſondern vielmehr von einer tiefgreifenden Erweiterung und Befreiung des juriſtiſchen Studiums. Es ſtehen nicht zwei Parteien von Rechtsgelehrten einander gegenüber; ſondern es ſteht die gegenwärtige Rechtswiſſenſchaft durch eine geſteigerte Erkenntniß der vergangenen gegenüber.

Nicht minder als für die Behandlung des poſitiven Rechts trat die geſchichtliche Schule auch für Fortbildung des Rechts und Geſetzgebung in Gegenſatz gegen die frühere Bildung. Nach der frühern Anſicht erſcheint der Geſetzgeber als Schöpfer und Herr des Rechtszuſtandes, er kann täglich ein neues Recht

*) Sav. Pandekten I. S. XVI.

geben, das keinen Zuſammenhang hat mit dem frühern, ſondern ſich nur aus ſich heraus erklärt, und er ſoll dieß, ſey es, wie die Einen wollen, um den abſolut vernünftigen Rechtszuſtand herzuſtellen, ſey es, wie Andere wollen, um die Schwierigkeiten und Verwickelungen unſeres Rechtszuſtandes zu beſeitigen, welche die fremden Quellen und die Mannigfaltigkeit der Partikular-Statuten mit ſich führen. Das letztere namentlich fordert Thibaut in ſeiner Abhandlung „über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Geſetzbuches in Deutſchland.“ Nach der hiſtoriſchen Schule dagegen iſt der Geſetzgeber nur Organ des nationalen Rechtsbewußtſeyns, er ſoll die Fortbildung des Rechts durch andere Organe, Gewohnheit und Rechtswiſſenſchaft, gewähren laſſen, und nur wo ein Schwanken derſelben oder ein Widerſpruch mit dem unmittelbaren Bedürfniß des Lebens ſich zeigt, ihnen zu Hülfe kommen. Die Geſetzgebung ſoll deßhalb nur für einzelne Beſtimmungen oder Materien thätig ſeyn, nicht den Rechtszuſtand im Ganzen neu machen, weder ſeinem Inhalt nach, daß ſie im Ganzen, daher ohne beſondern Grund, die bisherigen Normen verändert, noch der Weiſe ſeiner Geltung nach, daß ſie das ganze bisherige Recht in ein Geſetzbuch bringt, und nunmehr bloß die Aufnahme in das Geſetzbuch über die Geltung und den Sinn der Rechtsbeſtimmungen entſcheidet — die Kodifikation. In dieſem Sinn widerſetzte ſich Savigny jenem Vorſchlag Thibauts. Er will die nationale Einheit des deutſchen Rechtszuſtandes vorherrſchend nicht durch eine gemeinſame Kodifikation, ſondern durch eine gemeinſame wiſſenſchaftliche Bildung und Praxis erreicht haben, und das Moment, das er hauptſächlich der Kodifikation entgegenſetzt, hinſichtlich deſſen er der Zeit den Beruf zur Geſetzgebung abſpricht, iſt das „techniſche Element“, oder wie ich es lieber be-

zeichne, die Struktur des Rechts. Seine Beweisführung namentlich aus den neueſten Verſuchen der Kodifikation geht überall darauf hin, nicht daß man ungerechte, unzweckmäßige Beſtimmungen gegeben, ſondern daß man die Rechtsbegriffe des beſtehenden Zuſtandes weder begriffen noch andere ſtatt ihrer mit Klarheit gewählt, ſo ſchwankende, unbeſtimmte Begriffe ins Geſetzbuch aufgenommen habe, die in der Anwendung zu Verwirrung führen müſſen. Ein Verfahren dieſer Art nennt er mit Baco ex vinculis sermocinari. Eine klare Erkenntniß der beſtehenden Rechtsbegriffe ſey alſo unerläßliche Bedingung neuer Geſetzbücher; beſtände aber eine ſolche, ſo ſey auch ein neues Geſetzbuch kaum mehr ein Bedürfniß. Es iſt dieſe Stellung zur Geſetzgebung, welche unter dem Namen der „Naturwüchſigkeit“ vorzugsweiſe an der hiſtoriſchen Schule bekämpft wird. Das Recht ſey nach ihr eine bloße natürliche Thatſache, es wachſe wie eine Pflanze, menſchliche Intelligenz habe keinen Antheil, und nur dadurch, daß man es ſich ſelbſt überlaſſe, komme es zum Guten. Das aber iſt nicht wirklich ihre Lehre. Sie will die bewußte abſichtliche Fortbildung nicht ausſchließen, ſondern das was ſie bewegt iſt ein Doppeltes, fürs erſte daß der Anfang, die urſprüngliche Entſtehung des Rechts, in jedem Volke nicht aus Reflexion hervorgeht, ſondern wirklich naturwüchſig iſt, fürs andere, daß ſpäter die freie abſichtliche Geſtaltung des Rechts doch immer einen Boden hat an dieſem, das urſprünglich unabſichtlich geworden oder doch durch eine frühere Generation ihr überliefert iſt, daß alſo die freie Geſtaltung nicht abſolut beginnend, nicht ſtofflos iſt. Dem Gedanken nach ſollte nicht der Geſetzgebung die Naturwüchſigkeit, ſondern es ſollte der abſoluten vom Beſtehenden abbrechenden Geſetzgebung die Geſetzgebung auf der Baſis des Ueberkommenen entgegengeſtellt werden. In der Geltend-

machung des Gedankens gegenüber der herrschenden Richtung hat die historische Schule vielleicht eine zu große Abneigung gegen die bewußte, mit Vorbedacht und Willensenergie ordnende obrigkeitliche Gewalt bekundet. Ihre Polemik aber gegen die sehr verbreitete Ansicht und Weise der Kodifikation ist völlig gegründet, und daß mit Recht Thibauts Vorschlag bekämpft und der Beruf jener Zeit zur Gesetzgebung geläugnet wurde, bestätigt sich auf das entscheidendste schon allein dadurch, daß eine Kodifikation für Deutschland, wenn sie damals zu Stande gekommen wäre, nach Bluntschli's einleuchtender Bemerkung durchaus in römisch-rechtlicher Bildung erfolgt wäre und so die seitdem eingetretene Belebung deutscher Rechtserkenntniß wo nicht abgehalten, so doch in ihrem Einfluß auf des Rechtszustand verkürzt hätte. Gegenwärtig dürften die Fragen: ob Gesetzgebung oder wissenschaftliche Entwickelung, ob gemeinsam deutsche oder partikulare Landesgesetzgebung, ob römischer oder deutsch nationaler Inhalt der Gesetze? von den Besonnenen nicht mehr in abstracto beantwortet werden; es wird sich überall um den bestimmten Gegenstand, das bestimmte Bedürfniß, die bestimmte Reife und Sicherheit der legislativen Erkenntniß handeln. Die historische Schule hat von der schematischen und mechanischen Auffassung des Rechtszustandes befreit und die unbefangene Würdigung des wirklichen Lebens mit seinem Reichthum und seinem überall individuellen Bedürfniß eröffnet; diese ihre befreiende Lehre darf aber nicht selbst wieder zum Schema gemacht werden, dem Leben und Bedürfniß sich fügen sollen *).

Philosophie des Rechts wurde von der geschichtlichen

*) Vergl. über das alles dieses Werks II. Band I. Buch § 16 und S. 401 folgende.

Schule und namentlich von ihren Koryphäen nie zum Gegenſtand der Beſchäftigung gemacht. Es lag das nicht in ihrer Aufgabe als Schule poſitiver Jurisprudenz, dazu kam vielleicht ein inneres Widerſtreben, weil ihre ganze Thätigkeit zunächſt als Bekämpfung einer irrigen Rechtsphiloſophie und des falſchen Vertrauens, das man auf dieſelbe ſetzte, auftrat. Sie ging auch von Männern aus, deren eigenthümliche Begabung gerade darin beſtand, das Leben und die Geſchichte in ihrem ganzen Reichthum durch unmittelbare Anſchauung zu ergreifen, den ſittlichen Maaßſtab mit ſicherem Takt zu handhaben, nicht aber das alles erſt in Begriffe zu zerlegen und durch metaphyſiſche Deduktion zu begründen. Dieſe Seite der Rechtswiſſenſchaft iſt alſo von ihr nicht gepflegt. Hugo's „Philoſophie des poſitiven Rechts" kann überhaupt nicht als ein Erzeugniß der geſchichtlichen Schule, noch weniger als ein Dokument ihres philoſophiſchen Bekenntniſſes gelten. Dieſes Buch iſt ſchätzbar in ſeiner Polemik und reich an verſtändigen aus dem Leben gegriffenen Bemerkungen, aber von einer völligen Unklarheit des Standpunktes. Zum größten Theil ſetzt es in pragmatiſcher Weiſe allen ethiſchen Maaßſtab bei Seite und urtheilt bloß nach Zweckmäßigkeit, daraus entſpringen jene verſchrieenen Schutzreden für die Sklaverei und die Tortur, zum andern Theil legt es wieder den Maaßſtab der Vernunftmäßigkeit an ohne irgend ein ausgeſprochenes oder auch nur in der Anwendung erkennbares Bewußtſeyn, was denn Vernunftmäßigkeit ſey. Dazu enthält es keine Spur gerade von dem, was das Eigenthümliche der hiſtoriſchen Schule iſt, von der ſittlichen Individualität und Lebensaufgabe der Völker und von dem Kontinuirlichen, Traditionellen der Rechtsentwickelung. Es herrſcht in ihm durchgehends noch der Geiſt der ältern Bildung, der aber hier ſkeptiſch ſeine bisherigen Werke zerſetzt.

Dieser Mangel eines philosophischen Bekenntnisses führte häufig zu Verirrung innerhalb und zu Mißverstand außerhalb der Schule. Es wurde ihr nemlich das Bekenntniß untergebreitet, daß es keinen absoluten sittlichen Maaßstab des Rechts, sondern nur den relativen der Angemessenheit an Zustände und Bildung gebe, oder daß doch jede wissenschaftliche Beschäftigung mit jenem Maaßstabe (Rechtsphilosophie) vergeblich und zu verbannen sey. Das aber ist gegen ihren Geist. Dieser ist nicht ein Verzicht auf sittliches Urtheil über Gesetze und Einrichtungen, sondern das Bewußtseyn, daß dieses Urtheil nicht auf reinen Vernunftbegriffen und abstrakten Grundsätzen — worin es die Philosophie bis dahin suchte — sondern auf der vollen menschlichen Erkenntniß beruhe, insbesondere aber, daß es zugleich aus der geschichtlichen Entwickelung selbst geschöpft werden müsse, daß, die allgemeinen Kriterien der Gerechtigkeit und Sittlichkeit vorausgesetzt, die ganze überkommene im Verlauf der Zeiten gebildete Individualität der Gesetze und Einrichtungen ein sittlich Bindendes sey, das man nicht ohne Noth aufgeben dürfe, dessen eignen Fingerzeigen man bei der Fortbildung zu folgen habe. Die geschichtliche Schule beseitigt nicht den absoluten sittlichen Maaßstab, sie bekämpft nur das, was man damals als Inhalt desselben ansah, und sie macht noch den relativen oder vielmehr den individuellen Maaßstab dazu geltend, den man bis dahin übersah*). Es ist gerade eine tiefere philosophische Wahrheit, auf welcher sie unausgesprochen, ja den meisten vielleicht unbewußt, in ihrem letzten Grunde steht, das ist die Anerkennung des lebendigen göttlichen Waltens in der Geschichte. Aus ihr kommt die Ehrfurcht vor dem Bestehenden, die menschliche

*) S. dieses Werks II. Band II. Abth. §. 64.

Beſcheidung in der Aenderung deſſelben, das Hinſehen auf eine höhere Macht, von der man das Weſentlichſte und Beſte dabei erwarten muß. Pietät iſt ihrem innerſten Beweggrunde nach jene ſorgfältige Pflege der Geſchichte, Pietät die Bewahrung jedes eigenthümlichen Inſtituts, die Scheu vor allem, was ohne unſer Zuthun geworden. Selbſt der hohe und ſelbſtſtändige Werth, der dem ganzen Detail der poſitiv-rechtlichen Beſtimmungen in Vergangenheit und Gegenwart beigelegt wird, ſetzt einen Weltzuſammenhang voraus, nach welchem nicht ein logiſches Geſetz, ſondern Perſönlichkeit und Freiheit die oberſte Urſache alles Daſeyns iſt*). Es iſt deßhalb nicht ohne Grund, daß Thibaut in ſeiner letzten nicht ohne Gereiztheit geſchriebenen Flugſchrift gegen die hiſtoriſche Schule ſie als eine pietiſtiſche Richtung (in ſeinem Sinne) bezeichnet.

Die geſchichtliche Schule alſo, weit entfernt, Philoſophie d. i. Ethik des Rechts zu beſeitigen, enthält vielmehr ſelbſt ein neues und tieferes philoſophiſches Princip. Allein dieſes bezieht ſich doch immer nur auf die Weiſe, wie das Recht entſteht, wie es eingeführt und fortgebildet werden ſoll, nicht auf den Inhalt, welches die gerechten ſittlichen Einrichtungen und Geſetze ſind. Eine philoſophiſche Lehre hierüber ſchließt ſie nicht aus, aber ſie ſelbſt bietet eine ſolche nicht. So giebt ſie bloß einen Zug, ein Element einer Rechtsphiloſophie. Wohl iſt dieſer Zug ein Strahl aus dem Ganzen der wahren Rechtsphiloſophie, und es iſt darum eine Probe für jedes rechtsphiloſophiſche Syſtem, ob es ihn harmoniſch in ſich aufzunehmen vermag. Aber eben dieß Ganze der Rechtsphiloſophie kann danach nicht aus den Principien der geſchichtlichen Schule allein aufgebaut, es muß aus andern Quellen geſchöpft werden. Es

*) S. dieſes Werks II. Band I. Buch §. 12. der II. Aufl.

kann nun der geschichtlichen Schule ihrer Aufgabe nach nicht zum Tadel gereichen, daß sie kein ausgesprochenes philosophisches Bekenntniß hat, und daß die philosophische Lehre, die sie in der That vertritt, sich nur auf die Entstehungsweise, nicht auf den Inhalt des Rechts bezieht. Das aber ist ein wirklicher Mangel ihres Standpunktes, daß sie in Folge dessen nur die eine Seite des Rechts hervorhebt, wie es Erzeugniß des Volksbewußtseyns ist, und nicht in gleichem Maaße seine andere Seite, wie es eine höhere Macht, das Ethos über dem Volk und Volksbewußtseyn ist, von der dieses aufgefordert, an der es gemessen und gerichtet wird, und daß sie deßhalb in dem Juristenstand und in dem Gesetzgeber nur Organe und Repräsentanten des Volksbewußtseyns, nicht Organe und Repräsentanten des Rechts als solchen, dieser selbstständigen höhern Macht erblickt *). Hieraus entspringt auch vielleicht jene zwar nicht grundsätzliche, aber doch thatsächliche Hinneigung für gewohnheitsmäßiges Wachsthum des Rechts im Gegensatze berechneter energischer Anordnung.

Wie die historische Schule kein materielles rechtsphilosophisches Princip hat, so hat sie auch kein politisches System. Aber einen politischen Charakter hat sie dessenungeachtet. Vor Allem ist eben ihre Grundlehre über die Entstehung des Rechts von der größten politischen Bedeutsamkeit: jene Ehrfurcht vor dem Bestehenden, jene Bescheidung, daß jede Generation nur an der Entwickelung, die durch alle Zeiten geht, ihr Theil beizutragen, keine den Bau des menschlichen Gemeinwesens im Ganzen und neu aufzuführen habe. Sie tritt damit in den entschiedensten Gegensatz gegen die Revolution, nicht minder als die eigentlichen Schriftsteller der Kontrerevolution. Sie ist

*) S. dieses Werks II. Band II. Buch §. 20 u. 22.

aber bewahrt vor Maistre's Einſeitigkeit, die Leitung Gottes nur in den Handlungen der öffentlichen, insbeſondere der kirchlichen Autoritäten zu ſuchen, da ſie im Gegentheil vorzüglich die innere Umwandlung des nationalen Bewußtſeyns und die allmälige unbeabſichtigte Umwandlung der Zuſtände als das Weſen der Geſchichte betrachtet. Nicht minder iſt ſie bewahrt gegen die Verirrung Hallers, an die Stelle der naturrechtlichen Sätze wieder einen andern Satz und eine gleiche logiſche Abwindung deſſelben zu ſetzen. Ueberhaupt unterſcheidet ſie ſich dadurch weſentlich von allen kontrerevolutionären Schriftſtellern, daß ſie die Geſtalt der Welt in keiner Weiſe durch beſtimmte (vergangene) Inſtitute abzuſchließen unternimmt. Das kann nicht genug hervorgehoben werden: es iſt wahrhaft geſchichtlich, daß die Geſchichte nicht auf die Vergangenheit zurückgewieſen, ſondern das unausgeſetzte Werden in ihr erkannt werde, und es iſt wahrhaft religiös, daß der göttlichen Führung nicht eigenmächtig an den frühern Bildungen, gleichſam als ihrem unübertreffbaren Werke, eine Schranke geſetzt, ſondern die neue künftige Geſtaltung in unterordnender Hingebung von ihr angenommen werde. — Außer dieſem politiſchen Charakterzug, der mit der Grundlehre der geſchichtlichen Schule gegeben iſt, führt aber auch eben der Sinn und die Bildung, in welchen ihre Rechtsanſicht wurzelt, zwar nicht zu einer beſtimmten politiſchen Lehre, aber doch zu einer gewiſſen politiſchen Dispoſition, nemlich zu einer reichlichen und unbefangenen, für die innerſten Motive offenen Würdigung aller politiſchen Geſtaltungen und Beſtrebungen. In der markirteſten Weiſe und wenigſtens zu den Grundzügen einer politiſchen Lehre durchgebildet ſtellt ſie ſich dar in dem Mann, der mit Savigny zugleich der Begründer und Repräſentant der geſchichtlichen Anſicht iſt, in Niebuhr. Seine römiſche Geſchichte, ſeine Briefe, ſeine nach-

gelassenen Vorlesungen über die französische Revolution zusammen gewähren ein Ganzes politischer Ansicht. Es ist das eine ächt deutsche politische Ansicht, ausgezeichnet durch Gerechtigkeit, Fülle, Innigkeit, durch Festigkeit der Grundsätze mit freiem Anschließen an die geschichtlichen Zustände, durch konservativen Grundton mit Liebe für jede keimende neue Entwickelung. Sie ist am verwandtesten der englischen Burke's und der französischen der Doktrinärs; aber sie ist weniger befangen und schroff als jene und hat mehr sittliche Tiefe als diese.

JJ
2/24/10

Druck von J. F. Starcke in Berlin.